المغني

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسدآبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

الأصلح – استحقاق الذم

التوبة

المغني

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسدآبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

الأصلح - استحقاق الذم - التوبة

حققه

الأستاذ مصطفى السقا

راجعه

دكتور ابراهيم مدكور

إشراف

دكتور طه حسين

ذكر فصول الجزء الرابع عشر من الكتاب المغنى

١ — كتاب الأصلح

	الصفحة
فصل فى ذكر حد الواجب .	٧
فصل فى أن الواجب فى حقيقته لايصح التزايد فيه .	٨
فصل فى أن الواجب وفى حقيقته لايختلف بالفاعلين .	١٣
فصل فى أن من حق الواجب أن يكون حسنا .	١٦
فصل فى أن الواجب لابد فيه من وجه معقول يجب لأجله .	٢٢
فصل فى حصر وجوه الواجبات .	٢٤
فصل فى بيان الوجوه التى يجب عليها المنافع والمضار ، ومالا يجب عليه ، وما يتصل بذلك .	٢٤
فصل يتصل بذلك	٢٨
فصل فى بيان حقيقة وصف الفعل بأنه نفع ، ولذة ، وسرور ، وصلاح ، وأصلح .	٣٣
فصل فى بيان حقيقة وصف النفع بأنه نعمة ، وإحسان ، وتفضل ، وما يتصل به أيضا .	٣٨
فصل فى بيان حقيقة الضرر والشر والفساد وما يتصل بذلك	٤١
فصل فى حقيقة وصفنا للصلاح والفساد بأنه صلاح فى التدبير ، أو فساد فيه ، وما يتصل بذلك .	٤٢
فصل فى بيان حقيقة الداعى والغرض ، ووصفهما بالحمد والذم .	٤٤
فصل فى حقيقة الجود والجواد، والبخل والبخيل، والاقتصاد والمقتصد.	٤٥
فصل فى بيان مايجب من أفعال الله تعالى ، ومفارقته لما لا يجب منها .	٥٣
فصل فى بيان الدلالة على صحة مانقوله فى هذا الباب ، وبطلان مايذهبون إليه .	٥٦
فصل فى أن ابتداء الخلق غير واجب .	١١٠
فصل فى أن التكليف المبتدأ غير واجب .	١١٥
فصل فى أن تكليف العاقل لايجب من حيث حصل عاقلا له .	١٢١
فصل وقد يجوز منه تعالى أن يجعل عاقلا ولا يكلفه المعرفة، بأن يضطره إلى العلم به.	١٢٦
فصل فى حسن ابتداء الخلق فى الجنة.	١٣٧
فصل فى بيان فساد ماعدوه حسنا وواجبا ، وداخلا فى الأصلح فى التكليف وهو خارج عنه .	١٤٠
الكلام فيما لاينفك فيه التكليف العقلى من العلم والعمل وما يتصل بذلك.	١٤٩
فصل فى بيان جملة مالا يخلو المكلف من تكليفه .	١٥٠
فصل فى أن المكلف يعلم بعقله ما كلف من دون سمع .	١٥١
فصل فى تفصيل القبائح العقلية .	١٥٤
فصل فى بيان الواجبات العقلية .	١٦١
فصل فى المحسنات العقلية .	١٧١
فصل فى بيان جملة ما يستحقه المكلف وغيره على الأفعال .	١٧٢
فصل فى بيان كيفية مايستحق بالقبيح من الأحكام.	١٧٣
فصل فى كيفية استحقاق المدح والثواب بالواجب والندب .	١٧٧
فصل فى كيفية استحقاق الشكر والعبادة .	١٧٩
فصل فى كيفية استحقاق الذم على ألا يفعل القادر ماوجب عليه .	١٨٠

٢ — كتاب استحقاق الذم ١٨١

فصل فى أن العلم بأن الموصوف لم يفعل ، مامتعلقه ؟	١٨١
فصل فى العلم بأنه لم يفعل المكلف ماوجب عليه ، مامتعلقه ؟	١٨٣
فصل فى أن ذم زيد بأنه لم يفعل ماوجب عليه ، مامتعلقه ؟	١٨٤
فصل فى ذكر حد الواجب وحقيقته .	١٨٥
فصل فى أنه قد يعلم الواجب واجبا وإن لم يعلم أن له تركا قبيحا .	١٩٤
فصل فى بيان حقيقة الترك وما يتصل بذلك .	١٩٧
فصل فى أن القادر من حيث كان قادرا لايجب كونه فاعلا .	٢٠٧
فصل فى أن القدرة قد يصح أن يفعل بها فى الثانى من حال وجودها	٢١٠
فصل فى أن القادر منا قد يجوز أن يخلو من الأخذ والترك .	٢١٠
فصل فى أنه يصح العلم بأن المكلف لم يفعل ما وجب عليه وإن لم يعلم منه تركا ولا فعلا .	٢٢٥
فصل فى أنا نعلم من حال من لم يفعل ماوجب عليه بأنه يستحق الذم ، وأنه يحسن لومه مع زوال الموانع	٢٣٢
فصل فى أن من لم يفعل ماوجب عليه يستحق الذم ، ويحسن لومه ، لأنه لم يفعل الواجب .	٢٣٥
فصل فى ذكر شبههم والأجوبة عنها .	٢٧٠
فصل فى كيفية استحقاق الذم والمدح والثواب والعقاب بتعرى المكلف من الأفعال .	٣٠٦

٣ — كتاب التوبة

فصل فى ذكر مقدمة فيه .	٣١١
فصل فى وجوب الاعتذار ، وبيان وجه وجوبه .	٣١٢
فصل فى صفة الاعتذار المزيل للذم ، وما يتصل بذلك .	٣١٩
فصل فى تمييز مايلزم منه الاعتذار ، مما لا يلزم ذلك فيه .	٣٢٥
فصل فى أن التوبة واجبة .	٣٣٥
فصل فى بيان وجوب قبول التوبة .	٣٣٧
فصل فى أن الندم وحده لايكون توبة .	٣٤٤
فصل فى أن الندم لايكون توبة ، دون أن يتعلق بالقبيح على وجه مخصوص .	٣٥٠
فصل فى أن العزم المقترن بالندم فى التوبة ، يجب أن يتعلق بحسب تعلقه .	٣٧٠
فصل فى أن التوبة هى الندم والعزم ، دون ماعداهما .	٣٧١
فصل فى أن التوبة من جميع الذنوب لاتختلف .	٣٧٣

فصل فى أن التوبة لاتصح مع إقامة التائب على مايعده او يعتقده قبيحا . ٧٦
فصل فى داعى الفعل والترك ، وما يتفقان فيه ويختلفان ، عند اتفاقهما واختلافهما . ٨١
فصل فى ذكر اختلاف أحوال التائب فيما يلزمه من التوبة . ٨٨
فصل فى أن المكلف لو علم صغر معصيته عند عظيم طاعته ، هل كانت التوبة له لازمة ؟ ٩٣
فصل فى كيفية التوبة مما لم يقع ، ومن الواقع ، وما يتصل بذلك . ٠٩
فصل فى بيان مايجب أن يقترن بالتوبة من الأفعال ، وما يتصل بذلك . ٣٥
فصل فى بيان حكم مايحصل فى يده من ملك وغير ملك ، وما يتصل بذلك ٥١
فصل فى بيان حكم الحقوق إذا وجد المستحق ، وبيان حكمها إذا فقد وغاب ، وما يتصل بذلك . ٥٧

استدراك

سقط فى أثناء الطبع ، الحرف (لا) من العنوان الذى بوسط صفحة ١٥٠ وهو :

فصل فى جملة ما يخلو المكلف منه

وصوابه :

فصل فى جملة مالا يخلو المكلف منه

أبو سلـــوم المعتـــزلي

مقدمة المحقق

مؤلف هذا الكتاب (المغنى) الجامع لمذاهب المعتزلة ومباحثهم فى علم الكلام ، هو القاضى عبد الجبار بن أحمد الهَمْدانىّ . وهو عربىّ صَليب ، منسوب إلى هَمْدان ، إحدى القبائل اليمنية القديمة ، التى لا تزال باقية حتى الآن بجبالها المعروفة بجبال همْدان ، فى جنوبى جزيرة العرب .

ولا يُعلم تاريخ ميلاده على التحقيق ، ولكنه عاش فى القرن الرابع ، وصدر الخامس ، إلى أن توفى سنة ٤١٥ هـ .

وعرفنا مما كتبه صاحب كتاب (المُنية والأمل) فى ترجمته ، أنه تنقل فى عِدّة بُلدانٍ من العراق وفارس ، فى أثناء طلبه العلم ، وأنه اتصل بالصاحب بن عباد بعد سنة ٣٦٠ هـ ، فولاه قضاء الرىّ ، وبقى فيه إلى أن مات سنة ٤١٥ للهجرة .

وتشير المراجع إلى أنه لم يدرس مذهب الاعتزال فى العقائد ، إلّا بعد أن أتم دراسته العربية والحديثية والفقهية على الشيوخ ، ثم تطلعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة ، وكان من قبل أشعريا ، فأخذ الاعتزال عن شيخه أبى إسحاق بن عياش البصرىّ ، تلميذ أبى هاشم عبد السلام بن محمد الجُبّائى .

ثم رحل عن البصرة إلى بغداد ، ليلقى شيخه الثانى فى الاعتزال ، أبا عبد الله الحسين ابن على البصرىّ المقيم ببغداد ، والمتوفى بها سنة ٣٦٩ للهجرة . وقد أقام القاضى عنده مدة مديدة ، حتى فاق الأقران ، وخرج فريد دهره ، كما قال صاحب (المنية والأمل) .

لم يذكر أن له شيوخا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة .

لكن المؤلف ردّد فى فصول الجزء الرابع عشر الذى نقدمه بهذه الكلمة ، اسماء عدة من شيوخه ، ونقل عنهم مذاهب وآراء فى الرد على مخالفيهم ، ويحكى عنهم بقوله : قال شيخنا .

ومن هؤلاء الشيوخ أبو عبد الله البصرىّ الذى ذكرناه آنفا . ومنهم شيخه (على حد تعبيره) أبو على محمد بن عبد الوهاب الجُبّائى (٢٣٥ – ٣٠٣) وشيخه أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائى ، ابن أبى علىّ (٢٧٧ – ٣٢١) والمتأمل فى تاريخ حياة الرجلين يرى أن القاضى عبد الجبار لا يمكن أن يكون قد تلمذ لهما أو لثانيهما ، للفرق الزمنى الطويل بينه وبينهما، وإن كنا لا نعلم مولد القاضى عبد الجبار على التحقيق . ويمكن أن يُتَأَوَّل قوله (شيخنا أبو على) و (شيخنا أبو هاشم) على إرادة أنه شيخه فى المذهب ، وليس شيخا له فى الدرس ، وأنه كان يستدل بآرائهما المدونة فى كتبهما ، وقد يشير إلى أسماء هذه الكتب فى بعض الأحيان ككتاب الأبواب وغيره .

ومن ذلك نعلم أن القاضى عبد الجبار كان معتزليا على مذهب أبى على الجبائىّ ، وولده أبى هاشم ، ومذهباهما يتفقان فى بعض المسائل ، ويختلفان فى بعض آخر ، كما نبه عليه الشَّهْرَستانىّ فى المِلل والنِّحل .

* * *

وهذا الجزء الرابعَ عَشَرَ من كتاب (المغنى) يتضمن ثلاثة كتب كبيرة :

١ – كتاب الأصلح . ويتضمن ثلاثة وثلاثين فصلا .

٢ – كتاب استحقاق الذم . ويتضمن أربعة عشر فصلا .

٣ – كتاب التوبة . ويتضمن تسعة عشر فصلا .

وكتاب (المغنى) عشرون جزءا بتجزئة المؤلف أو الناسخ . وبدار الكتب المصرية منه نسختان مصورتان ، غير كاملتى الأجزاء ، وقد يكون فى إحداهما من الأجزاء ماله نظير فى الأخرى ، وقد يكون بعض الأجزاء مفقودا من كلتيهما .

لكن يمكن أن يقال إن أكثر أجزاء الكتاب قد سلم من الضياع .

والنسخة المعوّل عليها فى نشر الكتاب هى النسخة التى رمز لها بعض الأساتذة محقق الكتاب بالحرف (ص) وقد صورتها البعثة المصرية التى أوفدت إلى اليمن

سنة ١٩٥١ برياسة الدكتور خليل نامى الأستاذ بجامعة القاهرة ، لتصوير بعض مخطوطات اليمن ، وهى محفوظة بدار الكتب المصرية برقم (٢٦٩٨٢ ب) .

وقد تألفت لجنة برياسة سعادة الأستاذ الكبير الدكتور طه حسين ، للإشراف على طبع هذه الموسوعة العلمية الضخمة ، فوُزِّع الموجود من أجزاء الكتاب على أساتذة الجامعات وغيرهم من ذوى الدراية بتحقيق الكتب القديمة ، وأُسْنِد إلىّ تحقيق هذا الجزء الرابع عشر من المغنى ، وهو من أجزاء النسخة (ص) ولا نظير له فى النسخة الأخرى (ط) .

وقد نسختُ منه نسخة بالآلة الكاتبة ، وقعت فى مائتين وخمس وثمانين صفحة كبيرة ، وأخذت فى معارضتها بالأصل المصوَّر ، وقرأتها قراءة واعية متأنية ، لأفهم موضوع الكتاب ، ولأعرف حالة النص من حيث الصحة والوضوح ، فوجدت فيه غموضا فى بعض المواضع ، سببه الإحالة على موضوعات سابقة فى بعض الأجزاء ، أو موضوعات ستأتى فى أجزاء بعد هذا الجزء الرابعَ عَشَرَ .

كما وجدت فيه كثيرا من الخطأ والتصحيف والتحريف ، لبعد الزمن بيننا وبين مؤلف الكتاب ، وفَقْد أصوله الأولى التى ذكر المؤرخون أنه أملاها على تلاميذه ، أو على كاتبه الخاص ، ولم نجد من أصول الكتاب غير هاتين النسختين الناقصتين اللتين بقيتا فى القرون الأخيرة .

ومن أجل ذلك عوّلنا فى إصلاح مواضع الخطأ والخلل ، على اجتهادنا الخاصّ ، وما هدت إليه التجربة فى معالجة النصوص المخطوطة ، وخصوصا حينما يكون النص المراد تحقيقه ، لا يوجد من أصوله إلا أصل واحد .

وقد نظرت فى جملة الأخطاء التى وقعت فى الأصل المصوّر ، الذى اعتُمد لإخراج الكتاب ، فوجدت معظمها يرجع إلى أسباب خارجة عن إرادة المؤلف ، ومن ذلك :

١ – ما أجمعت عليه النصوص التاريخية ، أن المؤلف أملى كتابه إملاء ، وتفيد العبارة أن المؤلف لم يكتب منه نسخة محررة بقلمه ، ينقل عنها الناسخون . وطبيعة الإملاء

تجعل النّص المملَى عُرْضة لوقوع الأخطاء فيه ، لأن المملِىَ عادة لا يتنوّق فى اختيار الألفاظ، ولا ترتيب الجمل ، ولا ربط بعضها ببعض بإحكام ، كما يكون ذلك فى النص المكتوب، ولذلك نجد فى الكتاب جملا مبتدأة بأداة شرط ، لا جواب لها فى الكلام ، ونجد أحيانا عبارات ساقطة ، يتوقف عليها تمام المعنى وبيانه ؛ وقد يكون فى دلالة الحال على المعنى مايفهمه السامع من المملِى ، فإذا تغيرت تلك الحال ، كانت العبارة الناقصة غير مُوفية بما يحتاج إليه القارئ ، الذى ينتزع المعانى مما يقرؤه من الألفاظ .

أما الكاتب الذى يكتب ما يُمْلَى عليه ، فقد تختلف ثقافته عن إدراك معانى الألفاظ التى يمليها المملِى ، أو يضعف سَمْعه لألفاظه ، فيضع كلمة فى موضع كلمة ، أو عبارة موضع عبارة ، أو ينسى كلمة أو عبارة ، فهو إذن يدوّن كلام المملى تدوينا مُقاربا لا محققا لألفاظ المملى . فإذا قرأ القارئ بعد ذلك ما كتبه الكاتب ، وجده غير مؤدٍ تماما لما أراد المملى .

٢ ـ ومن دواعى الغلط اختلاف قواعد رسم الهجاء العربى فى الحواضر الإسلامية الكبرى وما يتبع كلاًّ منها من بُلدان ، فالكاتب المغربىّ يكتب الظاء بصورة الضاد دائما ، والكاتب العراقىّ والمغربىّ يكتب (كلا ، وكلتا ، ومهما) هكذا بالياء آخر الحروف : (كلى ، كلتى ، مهمى) . وكثيرا ماوقع فى هذا الجزء كتابة (إلّا) حرف الاستثناء ، بصورة حرف الجر (إلى) ونبهنا على ذلك فى هوامش الجزء أكثر من مرة .

٣ ـ يضاف إلى ذلك مايحدثه الورّاقون والناسخون للكتب من غير المثقفين ، فقد كان الوراقون القدماء من أهل العلم والثقافة فى كثير من الأحيان ، مثل محمد بن إسحاق النديم صاحب الفهرست ، ومثل أبى الحسن الرمانى ، ومثل السيرافى شارح سيبويه ، وياقوت الحموىّ صاحب الكتب العظيمة ، أما النساخون المتأخرون فقد كان كثير منهم من غير المثقفين ، وكل مايؤهلهم لمهنتهم هذه هو جودة خطوطهم ، وإن لم يستطع بعضهم

قراءة النص بالعربية ، لأنه لم يتعلمها ، وهو يتكلم الفارسية أو التركية ، وحروف الخط واحدة فيهما وفى العربية .

لذلك وقع كثير من الخطأ فى كتاب (المغنى) بأقلام الناسخين . ويتضاعف ذلك الخطأ كثرة وسوء أثر ، إذا كان الكتاب المراد نسخه كثير التداول فى الأيدى ، ذائع الشهرة فى الآفاق ، مثل كتابى البيان والتبيين والحيوان لأبى عثمان الجاحظ ، ومثل كتب ابن جنى ، وكثير من المؤلفين المشهورين .

وأخطر ماعرفته من أخطاء الناسخين وجهلهم، إدخال ما كتب فى حواشى الكتب من تعليقات لبعض القراء ، فى متونها الأصلية ، ومزج ذلك بعبارات المؤلفين ، وذلك شىء يفسد تاريخ الأصل المنسوخ ، وينسب لمؤلفه مالم يُرِد أو لم يقل .

ويتعاقب الناسخون على النقل من مثل هذا الأصل ، وكل واحد منهم يضيف إلى نسخته قليلا أو كثيرا من الأخطاء ، على حسب مقدار ثقافته ، وسلامة حواسه ، وشبابه أو شيخوخته .

فإذا عَثَر من يريد تحقيق الكتاب ونشره بأصل من هذه الأصول المختلة ، وقف حائرا لكثرة مايجد أمامه من متناقضات ، ومن سدود وحواجز تعترض سبيله ، فيذلل منها مايقدر عليه ، بما هدته إليه التجربة،وقد يقف مكتوف اليدين أمام بعض المشكلات، لا يجد إلى حلها سبيلا .

وقد نبهت فى هوامش هذا الجزء على ماوجدته من تصحيف أو تحريف أو سقط أو غموض ، وكثيرا مايكون الخطأ فى اللفظ هو مبعث الغموض فى التعبير . وعُنيت بتخريج العبارة على الأصول اللغوية السليمة ، تخريجا قريبا سهلا ، حتى استقام لى أكثر الخطأ . وعز التخريج السهل فى بعض المواضع ، فلم أشأ أن ألجأ إلى التعسُّف فى التأويل البعيد ، الذى لم يقصد إليه مؤلف الكتاب ، وخاصة أن مجال البحث مجال علمى دقيق ، حرص فيه مؤلف الكتاب على المعانى ، ولم يبال فيه بشأن العبارة ، كما صرح هو بذلك فى مناسبات كثيرة .

جُلُّ قصدى من التنبيه على الخطأ ، أن أفيد القارئ ، بما يوجه النص توجيها سليما ، ليتابع المؤلفَ فى نهج تفكيره . ولذلك أهملت التنبيه على التوافه ، التى يدركها صغار القراء بمجرد النظر ، مما يعد فى باب سبق القلم ، أو خطأ السمع ، فأصلحت ذلك دون تنبيه عليه ؛ ولو أخذت بطريقة من يثبتون كل خطأ فى الأصل ، وإن كان تافها ، لبلغت تلك التنبيهات مبلغا كبيرا ، ولشوّهت النص ، وأضعفت الثقة به .

خصائص كتاب المغنى

وظهر لى فى أثناء قراءة الكتاب وتحقيقه ، والاطلاع على منهجه ، والأجزاء التى طبعت منه ، أن فيه خصائص تجعله فريدا فى نوعه ، لا يشبهه فيها كتاب آخر ؛ فمن ذلك :

١ ـ أنه أكبر أصل جامع وصل إلينا فى عقائد المعتزلة ومباحثهم ومسائلهم التى طال الجدال فيها بين طوائف المعتزلة وطبقاتهم ، ثم بينهم وبين غير المعتزلة من الفرق الإسلامية الأخرى ، خلال ثلاثة القرون : الثانى ، والثالث ، والرابع .

٢ ـ وأنه أوضح لنا ما كنا نتخيله من صراع وجدال وكلام طويل بين الفرق الإسلامية ، فى العقائد ، كان يتمثل فى أذهاننا فى صورة ضعيفة هزيلة ، مما نقله علماء التوحيد فى كتبهم المختصرة التى ظهرت فى القرون الأخيرة، كالسنوسية وخريدة الدردير، وجوهرة اللقانى ، وشرح القول المفيد للشيخ محمد بخيت ، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ، وأشباهها من الكتب الدراسية وغير الدراسية المعروفة بالجامعة الأزهرية . فقد علمنا الآن أن وراء تلك المختصرات أصولا كبيرة ، ومقالات ومذاهب ، أتيح لأصحابها أن يقولوا فى العقائد ما شاءوا ، فقالوا وجادلوا ، وكتبوا وألفوا ، ثم عدت عوادى الزمن على تواليفهم ، فذهب الكثير منها .

وإن شئت فقل : إن الكتاب سجّل نهضة المسلمين العقلية التى بدأت منذ نهاية القرن الثانى الهجرى حين تلاقت أفكار المسلمين بأفكار غيرهم من الأمم التى دخلت تحت حكم

المسلمين ، وبدأ الاحتكاك بين هذه الأجناس المختلفة تظهر آثاره بالنقاش والخصام فى أصول الديانات وعقائدها ، واتسع الجدل فيها شيئا فشيئا ، فتناول الأحداث التاريخية والاختلاف بين زعماء المسلمين على الإمامة ، فكثر الجدال والخصام فى ذلك أيضا ، وانبرى الزعماء الدينيون كالحسن البصرى وغيره ، لتوضيح وجهة نظر الدين فى كل تلك المسائل الأصولية، وكثر الكلام فيها . وكانت فرقة المعتزلة أولى الفرق التى اضطلعت بأمر العقائد، وكان زعيمها الأول واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصرى ، مبتدع مقالة (المنزلة بين المنزلتين) فى جزاء مرتكب الكبيرة فى الآخرة ، فليس بخالد فى الجنة ، وليس بخالد فى النار .

والمعتزلة هم أصحاب واصل بن عطاء الذى اعتزل مجلس أستاذه الحسن البصرى إمام أهل البصرة فى الدين ، وأفقه التابعين، وأعلمهم بالكتاب والسنة ؛ وقد أسسوا لهم مذهبا علميا حديثا ، نصروه بألسنتهم وأقلامهم وتواليفهم الكثيرة فى مسائل العقائد ، وجعلوا اعتمادهم على العقل أكثر من اعتمادهم على النصوص الدينية : قرآنية وحديثية . وقد حبّب إليهم هذا المنهج العقلى ، اطلاعهم على بوادر ما تُرْجم من كتب اليونان فى المنطق والفلسفة، فعرفوا ذلك ، واستفادوا به فى مناهجهم ومذاهبهم ، وظهرت آثاره فى كلامهم وخطبهم وتواليفهم .

وقد عدّ المؤرخون من طبقات المعتزلة اثنتى عشرة طبقة ، ظهرت فى خلال القرون الثلاثة ، منذ أوائل القرن الثانى إلى أوائل القرن الخامس ، ولكل طبقة منها رئيس ، يضطلع بالردّ على من يخالف مذهبه أو طبقته ، وينصر أصول مذهبه . وقد كان القاضى عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٥ هـ رأس الطبقة الحادية عشرة ، على ما قاله صاحب كتاب (المُنية والأمل) .

٣ ــ كان منهج أهل الاعتزال منذ أسس هذا المذهب إمامهم الأول واصل ابن عطاء (٨٠ ـ ١٣١) هـ ، أنْ يُخَصص لكل مسألة فى أصول العقائد كتاب أو رسالة صغيرة . وقد ذكرت المراجع فى ترجمة واصل أن من تصانيفه الكتب والرسائل الآتية :

١ — كتاب المنزلة بين المنزلتين .
٢ — كتاب التوبة .
٣ — كتاب أصناف المرجئة .
٤ — كتاب معانى القرآن .
٥ — كتاب الخطب فى التوحيد والعدل .
٦ — كتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عُبيد
٧ — كتاب السبيل إلى معرفة الحق .
٨ — كتاب فى الدعوة .
٩ — كتاب طبقات أهل العلم والجهل .

وسار كثير من المعتزلة على نهج واصل ، فى تأليف الرسائل ، والكتب المفردة لبعض المسائل . نذكر منهم عالمـا كبيرا اشتهر بمباحثه فى علوم العربية ، وفى عقائد المعتزلة ، هو أبو الحسن الرُّمَّانى (٢٩٦ ـ ٣٨٤) وقد ألف رسائل كثيرة ، نجد بينها وبين مباحث كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار تشابها فى تسمية الأبواب الكبيرة ، فمن ذلك :

١ — أدلة التوحيد .
٢ — الإرادة .
٣ — استحقاق الذم .
٤ — الأسماء والصفات لله تعالى .
٥ — الأصلح (الصغير) .
٦ — الأصلح (الكبير) .
٧ — إعجاز القرآن .
٨ — الإمامة .
٩ — تهذيب الأصلح .
١٠ — الحظْر والإباحة .
١١ — الرؤية .
١٢ — العِوَض . . . الخ

وجملة مباحثه ومؤلفاته الدينية فى الاعتزال وغيره ، قد بلغت ستة وخمسين بحثا [١] .

وهذه الموضوعات التى كتب فيها الرمانى على مذهب أهل العدل والتوحيـد ، مشتركة بينه وبين غيره من أئمة المذهب ، ألف فيها كثير من أئمتهم ، وأحدثوا فى أصولها تطورا كثيرا ، طبقة بعد طبقة ، حتى تَمَّ نُضْجها عند أبى على الجُبَّائى وولده أبى هاشم عبد السلام ، من معتزلة القرن الثالث الهجرى . فلمـا جاء القاضى عبد الجبار ، وأخـذ

(١) انظر قائمة رسائله وكتبه فى الدين ، فى مقدمة كتاب (توجيه إعراب ، أبيات ملغزة الإعراب) ، بتحقيق الأستاذ الدكتور سعيد الأفغانى ، أستاذ العربية فى الجامعة السورية بدمشق .

من كتبهما كل ماعندهما ، أودَعَه كتابه (المغنى) ، فكان يقرر آراء شيوخـه فى كل مسألة ، وخصوصا الجبائى وولده أبا هاشم . ولعل أكبر حافز له على جمع آراء المعتزلة فى هذا الديوان الضخم الذى لانظير له فى كتب المعتزلة ، ماأحسه وعاينه بنفسه ، من اشتداد المنافسة بين مذهب أهل السنة ومذهب الاعتزال ، منذ استقل أبو الحسن الأشعرى من متكلمى المعتزلة ، عن شيخـه أبى على الجبـائى ، وأعلن توبته من الاعتزال ، وتحول إلى نصرة مـذهب السنيين ، بعد مناظرته شيخه أبا على مناظرة مشهورة ، أشار إليها ابن خلـكان فى ترجمـة أبى الحسن الأشعرى . فلما عاين القاضى هـذا الخطر يدنو من مذهبه ، مع أخطار أخرى بعضها سياسى ، وفَّر جهوده على جمـع تُراث الاعتزال كله ، الذى نضج فى ثلاثة القرون ، فى كتابه المغنى ، إشفاقا عليه من عوادى الزمن ، ومفاجآة المحن .

٣ — ومن خصائص كتاب المغنى فى علم الـكلام عند المعتزلة : اعتماده على المنطق ، وعلى القياس البرهانى اعتمادا قويا ، فكل مسائل الـكتاب وبحوثه ماهى إلا أقيسـة منطقية متلاحقة ، تدرك بالتأمل والملاحظة .

ومن أجل هذا قد يشعر القارىء للـكتاب بإرهاق فكره ، مع سهولة لغة المؤلف ، واستقامتها من حيث العربية ، لولا ماوقع فيه من تحريف أو تصحيف بأقلام الناسخين والناقلين ، فلا يكاد القارئ منا يقرأ القليل من فِقَر الـكتاب ، حتى يؤثر تركه ، وإعفاء نفسه من متابعة المؤلف فى فكرته ، لسيطرة المنطق والأسلوب الدقيق على البحث ، مما يقتضيه إقناع المخـالفين الرأى بمـا يشبه حججهم ، وقد كان المعتزلة يخاطبون بكلامهم المسلمين وغير المسلمين ، فلم يكن غير المنطق مسعفا لهم فى تقرير الأدلة ، وتوثيق التفكير .

٤ — ذلك إلى شىء آخر يزيد فى صعوبة فهم الـكتاب ، وهو كثرة ماحوى من المصطلحات الفلسفية التى تواضع عليها أهل تلك العصور فى بحثهم ، ورد بعضهم على بعض ، ولا يعرفها قراء هذا الـكتاب من أهل الأزمنة المتأخرة . وكان القاضى مؤلف هذا الـكتاب يشرح هذه المصطلحات فى أثناء شرح المسائل ، ليفرق بين معنى الاصطلاح وما يلابسه ، كما فرق بين التوبة والاعتذار فى أول كتاب التوبة . ولـكن هناك طائفة كبيرة

من المصطلحات يصادفها القارئ غير مشروحة فى هذا الموضع ، وإنما شرحها المؤلف فى موضع سبق ، أو أحال على شرحها فى موضع سيأتى ، فهذه المصطلحات الخاصة غير الواضحة ، تعوق القارئ عن فهم موضوع البحث ، وتجعله يؤثر الراحة بتركه .

٥ — ومما يتعب قارىء الكتاب : كثرة التكرار فى عباراته المتشابهة . فقلما عرض المؤلف بحثا فى مسألة حتى يربطه بمسألة سبق الكلام فيها ، ويعيد المسألة ببرهانها ودليلها والقائل بها . وهذا كله مما يجعل أسلوب الكتاب من الأساليب التى تحتاج إلى تأمل دقيق . على رغم مايوصف به مؤلفه من سهولة العبارة ، واستقامتها ، وجلاء الذهن ، ووضوح القصد ؟

مراجع المقدمة :

رجعنا فى كتابة هذه المقدمة ، إلى عدة مراجع ، نخص منها بالذكر مايأتى :

١ ـ مانقله الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى من سيرة المؤلف عن كتاب (النية والأمل) فى صدر الجزء السادس .

٢ ـ ترجمة المؤلف فى تاريخ بغداد للخطيب أحمد بن ثابت .

٣ ـ كتاب الملل والنحل للشهرستانى ، وخصوصا فى بيان طبقات المعتزلة .

٤ ـ أما نسبة المؤلف إلى طبقة (الجبائية) من المعتزلة ، فرأى خاص لنا .

مصطفى السقا

العجوزة { فى ١٥ من شهر المحرم سنة ١٣٨٥ هـ
١٥ من شهر يونيه سنة ١٩٦٥ م

المغنى
فى
أبواب التوحيد والعدل

أبو سلــوم المعتــزلي

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر فصول الجزء الرابع عشر من عشرين من الكتاب المغنى
الكلام فى الأصلح

فصل فى ذكر حدّ الواجب .

فصل فى أن الواجب فى حقيقته لا يصح التزايد فيه .

فصل فى أن الواجب فى حقيقته لا يختلف بالفاعلين .

فصل فى أن من حق الواجب أن يكون حسنا .

فصل فى أن الواجب لابد فيه من وجه معقول يجب لأجله .

فصل فى حصر وجوه الواجبات .

فصل فى بيان الوجوه التى تجب عليها المنافع والمضار ، ومالا تجب عليها ، وما يتصل بذلك .

فصل يتصل بذلك .

فصل فى بيان حقيقة وصف الفعل بأنه نفع ، ولذة ، وسرور ، وصلاح ، وأصلح .

فصل فى بيان حقيقة وصف النفع بأنه نعمة ، وإحسان ، وتفضل ، وما يتصل به أيضا .

فصل فى بيان حقيقة الضرر ، والشر ، والفساد ، وما يتصل بذلك .

فصل فى حقيقة وصفنا للصلاح والفساد ، بأنه صلاح فى التدبير ، أو فساد فيه ، وما يتصل بذلك .

فصل فى بيان حقيقة الدواعى والغرض ، ووصفهما بالحمد والذم .

فصل فى حقيقة الجود ، والجواد ، والبخل ، والتمليك ، والاقتصاد ، والمقتصد .

فصل فى بيان مايجب من أفعال الله سبحانه ، ومفارقته لما لا يجب منها .

فصل فى بيان الدلالة على صحة ما نقوله فى هذا الباب ، وبطلان مايذهبون إليه .

فصل فى أن ابتداء الخلق غير واجب .

فصل فى أن التكليف المبتدأ غير واجب .

فصل فى أن تكليف العاقل لا يجب من حيث حصل عاقلا .

فصل آخر .

فصل فى حسن ابتداء الخلق فى الجنة .

فصل فى بيان فساد ماعدوه حسنا وواجبا ، وداخلا فى الأصلح فى التكليف وهو خارج عنه .

فصل فيما لا ينفك فيه التكليف العقلى ، من العلم ، والعمل ، وما يتصل بذلك .

فصل فى بيان جملة ما لا يخلو المكلف منه .

فصل فى أن المكلف يعلم بعقله ما كلّف من دون سمع .

فصل فى تفصيل القبائح العقلية .

فصل فى بيان الواجبات العقلية .

فصل فى المحسّنات العقلية .

فصل فى بيان جملة ما يستحقه المكلف وغيره على الأفعال .

فصل فى بيان كيفية مايستحق بالقبيح من الأحكام .

فصل فى كيفية استحقاق المدح ، والثواب بالواجب ، والندب .

فصل فى كيفية استحقاق الشكر ، والعبادة .

فصل فى كيفية استحقاق الذم على ألا يفعل القادر ماوجب عليه .

الكلام فى استحقاق الذم

فصل فى أن العلم بأن الموصوف لم يفعل ، ما مُتَعَلَّقه ؟

فصل فى العلم بأنه لم يفعل المكلف ماوجب عليه ، مامتعلقه ؟

فصل فى أن ذم زيد بأنه لم يفعل ماوجب عليه ، مامتعلقه ؟

فصل فى ذكر حد الواجب ، وحقيقته .

فصل فى أنه قد يعلم الواجب واجبا ، وإن لم يعلم أن له تركا قبيحا .

فصل فى بيان حقيقة الترك ، وما يتصل بذلك .

فصل فى أن القادر من حيث كان قادرا لا يجب كونه فاعلا .

فصل فى أن القدرة قد تصح ألّا يفعل بها فى الثانى من حال وجودها .

فصل فى أن القادر منا قد يجوز أن يخلو من الأخذ والترك .

فصل فى أنه يصح العلم بأن المكلّف لم يفعل ما وجب عليه ، وإن لم يَعلم منه تركا ولا فعلا .

فصل فى أنا نعلم من حال من لم يفعل ماوجب عليه ، أنه يستحق الذم ، وأنه يحسن لومه مع زوال الموانع .

فصل فى أن من لم يفعل ماوجب عليه يستحق الذم ، ويحسن لومه ، لأنه لم يفعل الواجب .

فصل فى ذكر شُبههم ، والأجوبة عنها .

فصل فى كيفية استحقاق الذم ، والمدح ، والثواب ، والعقاب ، بتعرّى المكلف من الأفعال .

الكلام فى التوبة

فصل فى ذكر مقدمة فيه .

فصل فى وجوب الاعتذار ، وبيان وجه وجوبه .

فصل فى صفة الاعتذار المزيل للذم ، وما يتصل بذلك .

فصل فى تمييز مايلزم منه الاعتذار ، مما لا يلزم ذلك فيه .

فصل فى أن التوبة واجبة .

فصل فى بيان وجوب قبول التوبة .

فصل فى أن الندم وحده لا يكون توبة .

فصل فى أن الندم لا يكون توبة دون أن يتعلق بالقبيح على وجه مخصوص .

فصل فى أن العزم المقترن بالندم فى التوبة ، يجب أن يتعلق بحسب تعلقه .

فصل فى أن التوبة هى الندم والعزم دون ماعداهما .

فصل فى أن التوبة من جميع الذنوب لا تختلف .

فصل فى أن التوبة لا تصح مع إقامة التائب على مايعمله أو يعتقده قبيحا .

فصل فى دواعى الفعل والترك ، وما يتفقان فيه ويختلفان ، عند اتفاقهما واختلافهما .

فصل فى ذكر اختلاف أحوال التائب فيما يلزمه من التوبة .

فصل فى أن المكلف لو علم صِغر معصيته ، عند عظيم طاعته ، هل كانت التوبة لازمة له ؟

فصل فى كيفية التوبة مما لم يقع ، ومن الواقع ، وما يتصل بذلك .

فصل فى بيان مايجب أن يقترن بالتوبة من الأفعال ، وما يتصل بذلك .

فصل فى بيان حكم مايحصل فى يده من مِلك وغير ملك ، وما يتصل بذلك .

فصل فى بيان حكم الحقوق إذا وُجد المستحق ، وبيان حكمها إذا فقد وغاب ، وما يتصل بذلك .

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله، وسلام على عباده الذين اصطفى

الكلام فى الأصلح

فصل

فى ذكر حدّ الواجب

اعلم أنا قد بينا من قبلُ أن فى الأفعال الحسنة ما يُعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله، ولا يستحق الذم بألّا يفعلَه على وجه، وفيها ما يستحق الذم بألّا يفعله على بعض الوجوه، فوصف هذا القسم بأنه واجب، ليُفرق بينه وبين ما عداه، فكان الغرض بهذه اللفظة أن الفعل له مدخل فى استحقاق الذم بألّا يفعل، فكل ما هذا حاله، وصفه بأنه واجب تفرقة بينه وبين ما لا مَدخل له فى ذلك، ولسنا نُدخل استحقاق الذم بفعله فى الحد، لأنه قد يساويه فى ذلك ما ليس بواجب، ويجب أن يُحَدّ الشىء بما به يبين من غيره، والذى به يبين الواجب من غيره ما قدمناه، وقد دخل فى ذلك ما يستحق الذم بألّا يفعل ذلك بعينه، أو بألا يفعل إذا لم يفعل ما يقوم مقامه، ودخل فى ذلك كل واجب، على اختلاف وجوه[1] وجوبه، لأن لجميع ذلك مدخلا فى استحقاق الذم بألا يفعل، وصار الواجب فى حكم الضد للقبيح، لأنه الذى له مدخل فى استحقاق الذم بأن يفعل، وللواجب مدخل فى استحقاق الذم بألا يفعل.

---

(١) فى الأصل: «وجوبه وجوبه». والأولى محرفة عن «وجوه» كما يعلم من السياق.

أبو سلوم المعتزلي

وقد تقصينا القول فى ذلك من قبل ، فمن خالف فى هذا الباب لم يخل خلافه من وجهين : إما أن يقول قد عَقَلْت للفعل هذا الحكم ، لكنى أجمل لفظة الوجوب واقعة عليه وعلى غيره ، أو على بعضه دون بعض ، فيكون خلافه فى العبارة . أو يقول فى أمور يقول فيها إنه لا مدخل للذم فيها متى لم يفعل : إن الذم يُستحق بألا يفعل ، فيكون الكلام فى المعنى ، مع تسليم فائدة اللفظة ، أو يقول : إن الواجب قد يقع على ما ذكرتموه ، ويقع على ما الأولى أن يفعله فاعله ، وتلحقه النقيصة إذا لم يفعله وإن لم يستحق الذم ، فيكون مخالفا فى المعنى من وجه . أو يقول : إن الواجب / فى كونه واجبا يتفاضل ؛ ففيه ما سبيله ما ذكرناه ، وفيه ما يخالفه ، ونحن نبين من ذلك ما يجب بيانه .

فصـــــل

فى أن الواجب فى حقيقته لا يصح التزايد فيه

اعلم أن حد الواجب إذا كان ما ذكرناه ، فالمفهوم منه يقتضى أن أحد الواجبين لا يكون أوجب من الآخر ، ولا أزيدَ منه فى حقيقته ، لأنهما إذا اشتركا فى صحة استحقاق الذم بألا يفعل ، فلا مزية فى هذا الوجه لأحدهما على الآخر ، كما أنه لا مزية لأحد القبيحين على الآخر فى حقيقة القبح ، ولا مزية لأحد الحسَنين على الآخر فى حقيقة الحُسْن .

فإن قال : كيف يصح ذلك وقد علمتم أن فى الواجبات ما يعظم ، وفيها مايصغُر ، وفيها مايعظُم ذمُّه وعقوبته ، وفيها مايخف ذلك فيه ، وفيها ما لا إخلال به يوجب الكفر والفسق ، وفيها ما[1] يوجب ذلك ؟

(١) أخطأ الناسخ ، فكتب لفظة (ما) هكذا : (ما) بدون نقط ، وزاد بعدها (لا) . والصواب حذف (لا) وقراءة اللفظة الأولى (ما) ، كما يقتضيه السياق .

قيل له : كل هذا الاختلاف يرجع إلى أحوال له سوى كونه واجبا ، لا فى عظمه ، ولا فى عِظَم ما يُستحق به ؛ فالذى سألت عنه يرجع إلى أن لبعضه مزيةً على بعض فى العظم ، وفى عظم مايستحق به ، وذلك مما لا نأباه ، كما لا نأبى فى أحد الواجبين إن أخَّر النفل فيه ، ولا يوجب ذلك مفارقته للآخر فى حده وحقيقته ، وهذا كما قدمت أن أحد الموجودين لا يكون له فى حقيقة الوجود مزيةٌ على الآخر ، ولا يمنع ذلك من اختلاف حكميهما ؛ وكذلك أحد الصدقين فى كونه صدقا لا مزية له على الآخر ، ولا يمنع ذلك من اختلاف حكميهما ، ولا بد متى قيل فى أحد السببين إن له مزية على الآخر فى حكم معقول ، أن نبين مزيته فى ذلك الحكم بعينه ، فإذا لم يمكن ذلك فيه ، فبيان مزيته فى حكم سواه لا يمتنع .

فإن قال : أوَليس الواجب يكون واجبا لوجه معقول ، ويصح فى وجه الوجوب المزية ، فهلا صحت المزية فى كونه واجبا ، كما أن العلة إذا صحت فيها المزية صح فى الحكم الموجَب عنها ؟

قيل له : لا نسلم أولا ما جعلته أصلا ، لأن فى الأحكام الواجبة عن العلل ، ما يتزايد بتزايد علله ، وفيها مالا يتزايد ، والمعنيان فى صحة التزايد فى ذلك ، بالحكم المعقول دون نفس الصفة ، فلذلك قلنا إن الكثير من الحياة فى حكم الجزء منه ، فى أنه لا يوجب تزايدا فى كونه حيًّا ، لما كان المعتبَر هو بالإدراك ، ومعلوم من حاله أنه لا يعتبر فى الحى بقلّة الحياة وكثرتها فى المحل الواحد ، كما يختلف حكم القادر بكثرة القدرة ، وكما قد يختلف حكم العالم بكثرة العلوم ؛ وإذا لم يستمر ما جعلته أصلا ، لم يُسْلِم إلى ما بنيته عليه .

وبعدُ ؛ فإن وجوه الوجوب : فإن[1] صح فيها ما ذكرته ، فقد ثبت أن حقيقة

(١) الفاء فى قوله « فإن » لا معنى لها ، ولعلها زيادة من قلم الناسخ .

الواجب لا تتفاضل ، فسبيله سبيل الإرادات التى بها يصير الخبر خبرا عن مخبر بعينه، فإن كثرتها لا تؤثر ، فمتى حصل صدقا بإرادة واحدة ، أو بإرادات ، فالحال واحدة ، فكذلك ما ذكرناه .

فإن قال : أفليس الشىء الواحد قد يجب من وجهين ، فهلا أوجب ذلك له مزية على ما يجب من وجه واحد ؟

قيل له : لا تمنع من وجوب الواجب من وجهين ، لكنا قد بينا أنه لا يقتضى مزية فى حد الواجب ؛ وقولهم فى الفعل : إنه أَوْجبُ من فعل آخر ، لا يصح حمله على حقيقته ، وإنما يراد بذلك أنه أعظم ، والإخلال به يقتضى من الذم والعقاب أكثر ؛ أو يراد بذلك أنه آكد فى الوجوب ، لأمر يرجع إلى طريق معرفة وجوبه ؛ أو يراد بذلك أنه أولى أن يكون واجبا من الآخر ، كما قال تعالى : (أذلك خير أم جنة الخلد) ، لأن هذه الطريقة وما تقدمها مشهور جوازها فى اللغة ، ومتى لم يحمل علىٰ بعض ما ذكرناه ، لم يصح له / فائدة . /٦

فإن قال : فإذا لم يكن له فى الوجوب مزية ، فكيف يكون العقاب والذم فى الإخلال به أكبر ؟

قيل له : إنما يجب ذلك لوجوبه [بوجه[١]] يعظم به ترك الواجب والعدول عنه ، لا لأمر يرجع إلى مزية أحدهما على الآخر فى حد الوجوب .

فإن قال : أليس فى الواجبات ما يجب كوجوب قضاء الدَّين ، ومنها ما يجب فى الحكمة ، لا على هذا الحد ، ومن حكم الأول أن من وجب عليه إذا لم يفعله ، يكون ظالما مانعا من الحق ، ومن حكم الثانى ألّا يكون ، فهلا جاز فى بعض الواجبات أن من لا يفعله يكون أنقص حالا ممن يفعله ، وإن لم تبلغ النقيصة فيه

(١) بوجه : ساقطة من الأصل ، وهى ضرورية لفهم الكلام .

مبلغ الذم ، ويكون الأصلح الذى يوجبه من هذا القسم ، لأنه يجب كوجوب حكمه ، لا كوجوب قضاء الدين ؟

قيل له : إن النقيصة التى ذكرتها يجب أن تكون معقولة ، حتى يجب لأجلها الحكم بوجوب الفعل ، كما أن الذم الذى ذكرناه معقول ، حتى يصح الحكم لأجله ، بوجوب ما يُستحق به إذا لم يفعل ، وقد علمنا أن النقيصة التى ذكرناها متى لم يُرْجع بها إلى الذم ، فلا فائدة تحتها .

فإن قال : إن الفائدة فيها ما نعقله من حال من لا يَقْرِى الضيف ولا يجود بالمال ، مع اتساع حاله فى الأموال .

قيل له : لا يصح أن نفهم الغرض بالنقيصة ، بذكر مسألة مخصوصة ، يدَّعى دخولها فى هذه الجملة ، بل يجب أن نبينها أولا ، ثم نَحكم بدخول ما وجدت فيه وحصلت تحت الجملة ، ونحن لا نقول فيمن ذكرته إنه يستحق ذما ولا نقصا ، فكيف يصح ما أوردته ؟

فإن قال : أليس حاله تباين حال من يجود ويَقْرِى الضيف ؟ وهذه التفرقة هى التى أريدها بالنقص الذى ذكرته .

قيل له : كأنك تريد بالنقص أنه لا يبلغ مبلغ غيره فيما يستحقه من المدح ، لأن الذى جاد وأحسن ، قد استحق على ذلك مدحا لم يُسْتَحَق للآخر عليه . فإن كنتَ هذا أردت ، فذلك لا يقتضى إثبات نقيصة ، لأن زوال المدح لا يقتضى النقص . كما أنه يقال : النقيصة لا تقتضى ضدها إن أخرج الموصوف عنها ، وقد علمنا أن النقص والمدح مما يجوز خروج القادر عنهما ، فما أورده أنه أراد بالنقص أن أحدهما قد قصر فى المدح عن مرتبة الآخر ، وقد علمنا أن ذلك يصح فى النوافل ، كما يصح فى الواجبات ، فلا يثبت ذلك ما ادعاه .

وبعد ، فإن ذلك لا يفيد معرفة النقص الذى ذكرته ، لأن إثبات النقص لا يمكن أن يعرف بزوال المدح ، بل يجب أن يعلم حاله ، كما يعلم حال المدح من غير أن يرجع فى معرفة أحدهما إلى نفى الآخر ، وإنما تصح هذه الطريقة إذا كانت إحدى اللفظتين تفيد نفى مايقتضى للآخر إثباته : لفظا أو معنى ؛ فأما إذا لم يكن الحال ذلك ، فغير جائز أن ترجع فى تفسير أحدهما إلى نفى مايفيده الآخر .

فإن قال : إذا كان بعض الواجب يقتضى الظلم ممن لا يفعله ، وبعضه بخلافه ، فهلا صح مانقوله ؟

قيل : إن الواجب بألا يفعل يقتضى الذم الذى ذكرناه ، ثم ننظر فيه : فإن كان حقا يجب اتصاله إلى الغير ، لم يمتنع أن يكون الإخلال به ظلما ، وإلا فغير واجب ذلك فيه ؛ فلو كان فى الواجبات مايجب وجوب حكمه ، كما يجب قضاء الدين إلى ماشاكله ، لوجب فى ذلك أن ننظر فيه : فإن كان فيه ما يكون حقا للغير ، فواجب أن يتضمن الظلم إذا لم يفعل ، وألا يفارق أحد القسمين الآخر ، على ما نبينه عند الكلام عليهما ، لأنه لا فرق بين أن يجب لزيد على عمرو أن يحسن إليه ، ويجود عليه ، وبين أن يلزمه أن يقضى دينه ، فى أنه كان يجب أن يكون ظالما ، بألا يفعل ذلك .

وهذه الجملة تبين أن القوم متى قالوا بوجوب الأصلح ، وقرنوا إلى ذلك أنه تعالى لو لم يفعله لم يستحق الذم ، فقد ناقضوا ؛ فإن كانوا / يعتقدون معنى القول ٧/
الثانى ، فقد وافقوا ، وإن كانوا يقولون إنه تعالى متى لم يفعل ، لا يستحق من المدح ما كان يستحقه لو فعل . فقد وافقوا أيضا ، فنجب موافقتهم على هذه المواضع ، لئلا يلتبس الكلام فى المعانى ، بالكلام فى العبارات ، والكلام فيما يجب أن يهتم به ، بالكلام فيما يخف الخلاف فيه .

فصــــل
فى أن الواجب فى حقيقته لا يختلف بالفاعلين

قد بينا فى باب الصفات أن الحقائق لا تختلف فى الشاهد والغائب ، عند الدلالة على أن حقيقة العالم لا تختلف ، وتلك الجملة تُبيّن فى حقيقة الواجب أنها لا تختلف .

فإن قال : إنما يصح هذا الكلام إن ثبت صحة وجوب الواجب على القديم سبحانه ، وقد علمتم أن فى الناس من يمتنع منه .

قيل له : إن من يخالف فى الأصلح ، يوافق فى ذلك ، بل يوجب فى أفعاله تعالى ماليس بواجب ، فلا حاجة بنا إلى ذكر بيانه ، وإن كنا قد بينا أن خلافهم إن كان فى المعنى ، فقد صح أنه تعالى لو لم يُثِب الأنبياء والمؤمنين ، لكان حاله كحال أحدنا إذا لم يفعل مايجب عليه من رد الوديعة بعدو الإنصاف ، فكما يجب فيما هذا حاله أن يكون واجبا ، فكذلك القول فى الثواب . وسنبين من بعد أن الثواب واجب ، وأنه لو لم يكن بهذا الوصف ، لم يحسن التكليف لأجله ، فإن سَلّم هذا المعنى ، ونَزّه القديم سبحانه عن أن يصفه بأن الفعل واجب عليه ، أو لازم له [1] .

وهذا كلام فى عبارة اللغة يقتضى فساد هذه المقالة ، وذلك لأنها لا تفرق فى معنى هذه اللفظة بين فاعل و[2] فاعل ، كما لا تفرق فى حقائق سائر الألفاظ ، فلا فرق بين من سلك هذه الطريقة وبين المُجْبِرة ، إذا قالت إن الظلم يقع منه تعالى ، ولا يكون قبيحا ، مع تسليمها أن من حق الظلم أن يكون قبيحا .

(١) سكت المؤلف عن جواب الشرط ، ولعل تقديره : فلا خلاف ، أو نحو ذلك .
(٢) فى الأصل : (من فاعل) وهو تحريف من الناسخ .

فإن قال : هذه اللفظة توجب أن من يوصف بها مكلَّف ، كما أن من وصف الفعل بأنه فرض يقتضى ذلك ، فلا يجوز إجراؤها على القديم تعالى .

قيل له : لو صح فى الواجب ماذكرته، لم نأبَه[١]، لأن لفظة الفرض لما كانت فى فائدتها تتعلق بتقدير مقـدر ، لم تجْرِ إلا على المـكلَّف ، وليس كذلك حال الواجب ، لأن لفظة الفرض لما كانت فى فائدتها تفيد فى الفعل الحـكم المعقول ، الذى يتميز به من سائر المحسَّنات التى ليست بواجبة ، فلا يجوز أن تختلف أحوال الفاعلين فيه .

فإن قيـل : إن الواجب أيضا يتعلق بإيجاب موجب ، وذلك لا يصح فيه تعالى .

قيل له : قد بينا أنه قد يجب من غير إيجاب موجب له ، وإنما نريد بقولنـا فى الواجبات المتعلقة بالمـكلَّف ، إنها واجبة بإيجابه تعالى ، أنه فعل للعلم بوجوبها ، أو التمـكين من معرفة ذلك ، ولو صح فى أحدنا أن يعرف وجوب الواجب من غير تعريف ، لم يمتنع كونه واجبا عليه ، من غير إيجاب موجب ، فإذا صح عنه تعالى أن يعلم وجوب الواجب عليه لذاته ، لم يمتنع إطلاق ذلك فيه ، مع المنع من إطلاق القول بأن موجبا أوجبه . وقد بينا أن الواجب لا يكون واجبا لعلة ، وإنما يجب لوجوه يختص بها ، وأن ذلك يصح فى فعل كل فاعل . وبينا أن الإيجـاب منفصل من كون الواجب واجبا ، فلا يُمنع من أحـد الأمرين ، لأجل المنـع من الآخر .

فإن قال : فأنتم تقولون فى الثواب إنه تفضل من الله سبحانه ، فـكيف يصح أن تقولوا إنه واجب ، واجتماع مابين الصفتين يستحيل .

(١) فى الأصل : لم نأبه ، بدون نقط ، وبإثبات الألف بعد الباء .

قيل له : قد بينا أن وصفنا له بأنه تَفَضُّل مجاز ، وإنما أجريناه عليه ، من حيث تفضل بأسبابه ، وإلا فهو فى الحقيقة واجب ، لأن المعلوم من حاله ، أنه تعالى لو لم يفعله لاستحق الذم ، كما يستحقه أحدنا إذا لم يفعل الإنصاف ؛ وإنما نقول فى جميع مايجب عليه تعالى إنه تفضُّل ، على هذا الحد ، لأنه متفضل بأسبابه ، لأنه إذا لم يُخْـلِف[١] ومكَّن تعويضا للثواب/ والعوض[٢] ، فقد تفضل بسببهما ، فصار كأنه متفضل بهما ، ٨/ كما أن أحدنا إذا تفضل بهبة الثوب ، فكأنه متفضل بثمنه ، إذا باعه الموهوب منه ، متى كان قصده بالهبـة تعويض النفع . فإذا صح أن الواجب قد يجب عليه تعالى ، وأنه لا مانع يمنع من إطلاق ذلك فيـه ، فيجب ألا تختلف حقيقتـه فى الشاهـد والغائب . وليس يجب إذا لم يصح دخول كثير من الواجبات التى قد تجب علينا فى أفعاله ، أن يؤثر ذلك فى حقيقة الواجب عليه وعلينا ، وذلك لأن ردّ العوض قد يصح وجوبه علينا ، لفعل تقدم ، وذلك لا يتأتى فيه تعالى ، ولا يمنع ذلك فيما يصح أن يجب من أفعاله ، أن حقيقته لا تفارق حقيقة الواجب علينا ، كما أنه تعالى قد يحسن بأفعال يستحيل منا الإحسان بمثلها ، كالحيـاة والقدرة ، ولا يمنع ذلك من حقيقة كونه محسنا ، لا تفارق حقيقته فى الواحد منا .

فإذا ثبت مابيناه ، فيجب ــ كما لا يصح أن يخرج الواجب من فعله ، عن دخوله فى حقيقة الواجب ــ ألّا يصح أن يلحق به ماليس منـه ، حتى يقال إنه تعالى قد تلزمه العطية لنفع الغير ، فإن لم يلزمنا ، فيكون واجبا عليـه ، ولا يكون واجبا علينا ، لأن الحد كما يجب فيه الشمول ، فـكذلك يمتنع فيه الضم والإلحاق .

(١) فى الأصل : يكاف فى موضع (يخالف) ؛ والإخلاف : فيه معنى الرد والتعويض .
(٢) العوض : كلمة لا وجود لها فى الأصل ، ولـكن يقتضيها هى أو مثلها السياق .

فصــــل

فى أن من حق الواجب أن يكون حسنا

قد بينا أن للقبيح حكما يناقض حكم الواجب ، لأنه بأن يفعل يستحق الذم عليــه ، والواجب أن يستحق الذم فيــه بألّا يفعل ، فلو اجتمعا لأدّى إلى ألّا يصح من الفاعل أن ينفر من الذم ، وذلك يوجب بطلان كلتا[1] الحقيقتين ، لأن مالا يصح من الفاعــل أن ينفر منــه ويتحرر ، لا يستحق به الذم ، ولذلك يسقط الذم عن الفعل بالإلجاء ، وكذلك المدح إما بلغ حاله عنده ألّا يعدل عنه ، وإن صح فيه العــدول على بعض الوجوه ، فبأن يسقط ذلك إذا لم يصح منــه العدول ، أولى[2] .

وبعد ؛ فإن من حق القبيح أن يستحق بفعله الذم ، مع سلامة الحال ؛ ومن حق الواجب أن يستحق به المــدح ، وذلك يتنــافى ؛ فمن هــذين الوجهين يمتنــع كون الفعل واجبــا وقبيحــا . وإذا انتفى كونه قبيحــا ، فيجب كونه حسنا .

فإن قال : جوزوا أن يكون من قبيل ماليس بحسن ولا قبيح .

قيــل له : بدخوله فى أن يكون واجبا ، قد حصل فيه غرض ، ولا بد من أن يكون حسنا إذا لم يكن قبيحا ، لأنا إنما نجوز ماذكره فى الفعل الجارى مجرى المسهوّ عنه ، إذا صار وجوده كعدمه ، فى أن لا غرض فيه .

فإن قال : امتنع وجوب ماليس بحسن ، فيجب أن يمتنع إن ثبت فيه وجــه

(١) فى الأصل : (كلى) . تحريف .
(٢) فى الأصل : (أولا) . تحريف .

الوجوب ، لأنه لا يجوز مع حصول وجه الوجوب فيه ، ألّا يكون واجبا ، كما لا يجوز مع ثبوت وجه القبح فى الفعل ، ألّا يكون قبيحا .

قيل له : كذلك نقول .

فإن قال : فيجب على هــذه الطريقة ألّا يصح ما قاله شيوخكم رحمهم الله ، فى تــكليف زيد ، أنه إذا كان مَفسدة فى تــكليف خالد ، ومَصلحة فى تــكليف زيد : إنه تعالى لا يكلف زيدا ، لأنه لو كلفه ــ ولا يجوز أن يفعل ماهو مفسدة ــ لأدى ذلك إلى منع اللطف ، لأن هذا التــكليف قد حصل فيه وجه الوجوب ، من حيث كان لطفا ، مع حصول وجــه القبح فيه ، من حيث كان مفسدة ، وفى هــذا إبطــال ما ذكرتموه ، من أن ثبوت وجــه الوجــوب ، يقتضى ثبوت الوجوب لا محالة .

قيل له : إن هذه المسألة جرت فى الــكتب على طريقة التقدير ، فلا دلالة فيها على ثبوت مامنعناه .

فإن قال : إنهم لم يقدروا ما يستحيل دخوله تحت المقدر ، لأنهم تــكلموا على الأفعال، وعلى مايحسن ويجب ، وعلى مايقبح ، فلولا صحة ذلك فيما أوردوه ،[1] لم يكن للمسألة معنى . وإذا جاز اجتماع وجوه الحسن ووجوه القبح عند المشــايخ رحمهم الله ــ ويقال فيما هذا حاله إنه بالقبح أولى ــ فهلا جاز منا ماسألنا كم عنه ، فى ثبوت وجه الوجوب ووجه القبح ؟

قيل له : قد بينا أن وجه القبح ووجه الحسن لا يجوز اجتماعهما ، بل قد بينا

(١) الواو عائدة على شيوخ المعتزلة الذين سبق ذكرهم . وفى الأصل : (أورده) ولم يسبق له مرجع . ومن شيوخ المعتزلة الذين كتبوا وألفوا فى عقائد المعتزلة أبو الحسن الرمانى ــ انظر ترجمته فى معجم الأدباء لياقوت .

استحقاق الذم بالقبيح ، ولا يمنع ذلك من كون الفعل واجبا وقبيحا . وقد قال رحمه الله : إن العبد مُلجَأ إلى ألّا يقتل نفسه ، فإن ذلك يتضمن معنى الإيجاب ، لأنه لو دخلت عليه شبهة فى ذلك ، لوجب عليه ترك قتل نفسه ، على مايقوله فى الهند الذين يلزمهم ذلك ، للشبهة الداخلة عليهم ، ويستحقون المدح بألّا يفعلوا القتل ، والذم بفعله . وكل ذلك يبين أنه لا يمتنع من القول بأن مايقترن به الإلجاء واجب ، إذا ثبت وجه الوجوب فيه ؛ وأنه إنما يَمْنع من حكم الذم والمدح لبعض الموانع . وهذا كما يقوله فى القبيح : إنه إذا وقع من المُلْجَأ إليه ، فكأنه فعلُ المُلْجِىء ، والذم يزول عنه لمانع ، وإن كان لا يقع منه إلا قبيحا .

وبعد ، فإن الفعل لا يجوز أن يقترن به الإلجاء ، إلا فى أن يفعل ، أو ألّا يفعل ، لأن ثبوت الإلجاء إلى الوجهين يستحيل ، فإن صار ملجأ إلى فعله ، فلو لم يفعله لا يستحق الذم ، كما يقوله فى الهرب من السبع بالعَدْو على الشوك ، وإن كان ملجأ إلى ألّا يفعله ، فلو فعله لاستحق الذم أو المدح . وقد بينا أن الذى به ينفصل الواجب من غيره ، هو استحقاق الذم بألّا يفعل ، وأن / استحقاق المدح ١٠/ على فعله قد يوافقه فيه المندوب ، فلا يدخل تحت الحد الواجب ، وذلك ثابت فى العَدْوِ على الشوك تخلصا من السبع ، فيجب القضاء بوجوبه ؛ فإن كان المعلوم من حال الملجأ أنه سيفعله لا محالة ، فكأن الواجب إذا اقترن به الإلجاء ، أثَّر فى حكمه ، لا فى وجه وجوبه ، كما أن القبيح إذا اقترن به الإلجاء أثر فى ذلك ، وكما أن فقد العَقل إذا اقترن بالقبيح أثَّر فى حكمه ، لا فى قبحه .

فإن قال : فيجب كما جوزتم أن يقبح الفعل ممن لا عقل له ، أن تجوزوا وجوب الفعل عليه ، كما ذكرتم فى المُلْجَأ .

قيل له : قد ثبت بالدليل صحة كلا الأمرين فى المُلْجَأ ، فقلنا به ، ولم يثبت

ماسألت عنه فيمن لا عقل له ، وإنما كان كذلك ، لأن وجوب الواجب يقتضى صحة فعله على الوجه الذى وجب ، ولا نبالى فى الصبىّ ، ونبالى فى الملجَأ ، وقبح القبيح لا يقتضى فى صحة وقوعه المعرفة بحاله ، فلذلك صحّ من الصبىّ ، كما يصح من الملجأ .

فإن قال : أفليس قد مر فى الكتب أنه تعالى لو ألجأ العبد إلى الجهل ، لكان معذورا ، فكيف يصح ذلك مع قولهم إن الإلجاء آكد من الإيجاب ؟

قيل له : قد بينا أن هذه المسألة إذا كانت مقدرة ، لم تقدح فيما قدمناه ، على أنا لم نقل إن الفعل إذا اقترن به الإلجاء ، فلابد من كونه واجبا ، وإنما قلنا ذلك فيما ثبت فيه وجه الوجوب ، ولذلك جوزنا كون الفعل قبيحا مع الإلجاء ، متى أردت بأنه آكد من الإيجاب : أنه لابد من وقوعه من جهة الملجَأ ، وأنه فى هذا الوجه يزيد على الواجب ، وهذه الصفة عامة فى الجميع . وإن أريد بذلك المعنى الذى قدمناه ، من أنه يتضمن ثبوت وجه الوجوب ويزيد عليه ، وهذه الصفة لم تتأتَّ إلا فى بعض الإلجاء دون بعض ، والكلام على المعانى دون الألفاظ ، فإذا ترتب فى النفس ، فليُعَبِّر المتكلم بما شاء من العبارات . وهذا أولى مما يَمُرّ للشيخ أبى عبد الله رحمه الله ، فى كتاب الأصلح وغيره ، من أن الفعل قد يكون لطفا ، ولا يكون واجبا ، إذا كان مفسدة لبعض المكلفين . ويجب أن يُتأول ذلك على ما ذكرناه .

فصـــل

فى أن الواجب لا بد فيه من وجه معقول يجب لأجله

قد بينا فى أول باب العدل ، أن الفعل الواجب إذا فارق غيره من الأفعال ، فذلك فى أنه يقتضى أنه إنما فارقه لوجه ، كمفارقة شخص لشخص فى صحة الفعل ، فكما يجب هناك القضاء لحال لاختصاصه بها فارق غيره ، فكذلك القول فى الأفعال ، ولا معتبر باختلاف العبارات ، لأنا نستعمل فى الأشخاص ذكر الأحوال ، وفى الأفعال ذكر الوجوه ، وذلك لا يمنع من صحة ماقدمناه ؛ وإنما ميزنا بين الأمرين فى اللفظ ، لأن الأشخاص قائمة ثابتة ، وما تختص به فى حكم المتجدد فيها ، والأفعال حادثة طارئة ، وما تختص به من المفارقة ، ليس فى حكم مايتجدد على ثابت ، فعبرنا عنه بذكر الوجوه لهذه الفائدة .

وقد بينا فى أول باب العدل أنه لا يجوز فى الفعل أن يكون واجبا للأمر ، ولا لإيجاب الموجب ، إذا أريد به الإلزام بالقول ، أو نصب الدلالة فقط ، وبينا أن هذه الأمور أو بعضها يدل على وجوب الواجب ، فأما أن يجب لأجله فمحال ، لأن من حق الدليل أن يكشف عن حال المدلول ، لا أنه يصيره كذلك ، ولذلك فصلنا بين الدليل والعلة فى العالم ، فقلنا إن الدليل على كونه عالما غير العلة الموجبة لكونه عالما ، وجوزنا فى الدليل أن يثبت ولا مدلول بأن يبقى ويخرج العالم عن هذه الصفة ، وأحلنا ذلك فى العلة والمعلول . وقد بينا هناك أن وجه الوجوب يجب أن يكون ماعند العلم به يُعلم وجوب الفعل ، وذكرنا أن لذلك أصولا فى الفعل ، وأن ماعداه يجب أن يبنى عليها ، نحو علمنا بوجوب رد الوديعة على وجه،

/١١ ووجوب شكر المنعم على / وجه ، وقضاء الدين والإنصاف ، وبينا أن مايُعلم

وجوبه بالاستدلال ، فلابد فيه من دخوله فى أصل ضرورى على الجملة ، لأنه لما علم بالعقل وجوب التحرز من المضار على وجه مخصوص ، وبيّن الشرع من حال الشرعيات أنها بهذه الصفة ، علمنا وجوبها ، ولذلك يعد الشرع كاشفا عن الأمور الثابتة فى العقل ، غير مخالف لها ، فالذى يجمع الوجوه التى لها يجب الواجب ، ماقدمناه ، وهو ماعند العلم به يُعلم وجوب الواجب ، ثم ينقسم ، سنذكرها[1] من بعد .

واعلم أن أكثر الخلاف فى الأصلح ، يدخل فى هذا الفصل ، لأنهم جعلوا ماليس بوجه للوجوب وجها له ، ومنعنا منه ، وجعلوا فى كثير من مسائلهم ماهو وجه الوجوب ، ليس بوجه له ، وخالفناهم فيه ؛ وفى كثير من مسائلهم أثبتوا وجه الوجوب فى القبيح ، وخالفناهم فيه ، فإنما أتوا فيما ارتكبوه ، للغلط فى هذه الأصول ، لأنهم جعلوا انتفاع المعطَى وأن لا ضررَ على المعطِى ، وجه الوجوب ، فأوجبوه ، وجعلوا كون الفعل ثوابا إلى غير ذلك ، خارجا عن أن يكون واجبا لما يجب لأجله ، فأوجبوه لا لهذا الوجه ؛ وقالوا فى العقاب إنه واجب ، وخلطوا مايجب للفاعل من الحقوق ، بما يجب على الفاعل ولم يميزوه ؛ وقالوا فى الفعل الذى يكفر عنده المكلّف الواحد : إنه يجب إذا أمن عنده جماعة ، ولم يدخلوه فى جملة القبيح . فأكثر الكلام يقع بيننا وبينهم فى هذا الفصل ، وإن اتصل الكلام بفروع وعبارات سنذكر جملها .

فالواجب إحكام الكلام فى وجه الوجوب ، وتمييزه مما ليس بوجه له ، فإنه الأصل فى هذا الباب .

---

(١) سنذكرها : كذا فى الأصل ، ولعله سقطت منه كلمة (أقساما) بعد قوله (ثم ينقسم) .

فصـــــل

فى حصر وجوه الواجبات

اعلم أن الواجب على ضربين : أحدهما يجب على القادر لأمر يخصه ، والثانى يجب عليه لحق الغير . فما يجب لأمر يخصه هو الذى يصح فى العباد ، كرد الوديعة وقضاء الدين ، وشكر المنعم ، والألطاف العقلية والسمعية . وقد تقدم بيان ذلك من قبل . وليس لهذا الوجه مدخل فيما نحتاج أن نتكلم به أصحاب الأصلح . والثانى هو الذى يصح فى القديم سبحانه فى العباد . فالواجب يقتضى[1] القول فيه .

ولايجب عندنا لحق الغير الفعل،لصفة ترجع إلى الفاعل أو المفعول به البتة،وإنما يجب ذلك عند حدوث أسباب تقتضيه ، كما نقوله فى رد الوديعة ، وقضاء الدين ، والإنصاف . والذى نقوله فى ذلك لا يخالف القومُ فيه ، وإنما الخلاف فى الوجه الآخر ، وهو وجوب الفعل من حيث يختص المفعول به ، لكونه نفعا له محضا ، والفاعل بألّا يضره ذلك إذا فعل ، ولا ينفعه إذا منع . وسنبين من بعدُ القولَ فى ذلك .

فصـــــل

فى بيان الوجوه التى تجب عليها المنافع والمضار ، ومالا تجب عليها ، وما يتصل بذلك

اعلم أنه لا يلزم القادرَ النفع المحض ، لا فى نفسه ولا فى غيره ، وإنما يلزمه إيصال النفع إلى غيره ، على جهة الإنصاف ، إذا تقدم سببه ، على ما قدمناه ؛ فأما

(١) فى الأصل : (يقضى القول) .

من حيث كان الفعل نفعا ، فغير جائز أن يجب أصلا ؛ وأما الضرر المجرد ، فمن حيث كان ضررا ، يلزمه التحرز منه فى نفسه ، ولا يلزمه أن يدفعه عن غيره ، إلا أن يتضمن دفعه عن غيره زوال المضرة عن نفسه ، فهو من الباب الذى يلزم الإنسان فى نفسه ، ولا يلزم فى غيره ، وهذا الضرر المحض يجب أن يعتبر ، فإن كان حاضرا أو فى حكم الحاضر ، وعظيما ، وأن القادر مُلْجَأ إلى دفعه بالفعل ، وإن كان فيه يسير مَضَرة ، فإن كان بخلاف ذلك ، فهو داخل فى الواجب ، خارج عن طريقة الإلجاء ، وإنما يكون كذلك متى تقارب حال المدفوع وما ندفع به ، واشتبه الحال فيهما ، أو كان / المدفوع غائبا ، أو فى حكم الغائب ، فأما كونه ضررا محضا ، /١٢ فإنه يقتضى قبحه ، كما أن كونه نفعا صرفا يقتضى حسنه متى عَرِى من سائر جهات القبح . وكما يجب فى دفع الضرر أن ينقسم إلى ما ذكرناه ، فكذلك تناوُل النفع ، لأنه متى صح أن يُتَناول من غير مضرة ، فالقادر مُلْجأ إليه ، فإن لم يصح تناوله إلا بغيره[1] ، فاعتبِرْ حاله : فإن كان ما يُنال به لا يُعتدّ بما فيه من الضرر والمشقة ، فالإلجاء[2] قائم ، و إن كان يعتدّ بما فيه من المضرة ، فالقادر[3] لا يكون ملجأ إلى تناوله ، وذلك نحو تناول ألف دينار ، مع الحاجة لقيام أو قعود ، وقد عرفنا أن المشقة التى فيها لا يُعتدّ بها فى اقتران الإلجاء ، بل لا بد فى القادر من أن يكون مُلْجأ إلى تناوله من دون فعلٍ سِواه .

وقد علل شيخنا أبو هاشم رحمه الله ذلك ، بأن قال : إنه متى لم يفعل القيام لتناول الألف ، فلا بد من غَمّ يلحقه بفقد الألف ، وإذا تناوله زال ذلك الغم ، ومعلوم من حال الغم أنه أعظم تأثيرا من قيامه أو قعوده ، فيصير كأنه دافع لمضرة

(١) فى الأصل : (لغيره) .
(٢) فى الأصل : (والإلجاء قائم) بالواو ، مع أن الجملة فى جواب الشرط ، وهو يقتضى الفاء .
(٣) فى الأصل : (والقادر) بالواو ، وهو كالذى قبله .

زائدة عن نفسه ، بمضرة يسيرة ، ومتى دُفع القادر إلى قَدْرين من المضرة ، لا بد من أحدهما ، وأحدهما أعظم ، فلا بد من أن يفعل الأدون ، وهذا وإن كان صحيحا فقد يُعترض بأن يقال : إن القادر قد يكون مُلْجأ متى عرف حال الدنانير ، وموقعها فى النفع ، وحال القيام والقعود ، وإن لم يفكر فى غيرها ، فيجب صرف الإلجاء إلى هذا الوجه الظاهر ، دون ما حكيناه عنه رحمه الله .

فأما الفعل إذا أدى إلى نفع ، وهو بنفسه يقع ، فهو داخل فى الإلجاء ، فإذا كان مما يشُق ويضُرّ ، وليس فيه إلا أنه يؤدى إلى نفع : فإن كان النفع عظيما حاضرا ، فقد ثبت الحال فيه ، وإن كان بخلافه فالفعل غير واجب ؛ ثم ننظر فيه : فإن كان النفع الذى يؤدى إليه عظيما ، كان الفعل مستحبا يستحق المدح به ، وذلك كالنوافل التى تؤدى إلى الثواب ، إذا كان له وجه زائد على حسنه ، فأما إذا كان حسنا فقط ، فإنه داخل فى باب المباح ، نحو التكسب ، وإن أدى إلى الأرباح العظيمة ، فهو مُلْجأ إلى ذلك ، ومتى لم تكن الحال هذه ، فهو واجب ، على ما نقوله فى الواجبات ، لأنها تؤدى إلى الثواب . والإخلالُ بها إلى العقاب ، فإن كان الفعل يؤدى إلى ذلك بواسط ، فالحال فيه لا تتغير ، فإن كان كلما بعد من النفع الذى يقتضيه ، كان أبعدَ من الإلجاء[1] .

فأما إن كان الفعل يؤدى إلى نفع وضرر ، فلا بد من اعتبارها : فإن كان الضرر أكبر صار كأنه لا يؤدى إلى نفع فيما قدمناه من الأحكام ، وإن كان النفع أكبر ، صار كأنه لا ضرر هناك فيما بيناه من قبل ، وإن اشتبه الحال فيهما ، فطريقه الاجتهاد والظن ، على ما نعرفه من أحوال العقلاء ، إذا دُفعوا إلى ما هذه حاله ،

(١) وهنا أيضا ترك المؤلف جواب الشرط ، اتكالا على ظهوره من المقام ، أى (فليس بواجب) .

ولا بد من أن نعتبر فى أن الحكم النفع ، ما فى الفعل من المشقة ، وما فى الأمر الذى يؤدى إليه من المضرة ، بمجموعهما ، فإن كان النفع زائدا عندهما[1] ، كان الحكم له .

واعلم أن ما يوصله الإنسان إلى من يجرى مجراه ، بمنزلة ما يفعله بنفسه ، فى الأحكام التى قدمناها .

وذلك لأنه إذا كان له سروره العظيم بإيصال النفع إلى ولده ، صح أن يلجأ إلى ذلك ، وإذا كان عليه الغم العظيم بما يناله من الضرر العظيم ، فأمكنه دفعه ، فكمثل . وإذا كان الغم الذى يلحقه مما لا يبلغ حده الإلجاء ، فقد يجوز أن يجب عليه دفع ذلك عن ولده ، من حيث يتضمن إزالة الغم [عن[2]] نفسه ، وقد يجوز أن يخصه فيما يفعله بولده ، فرق فى كثير من الفروع ، وقد نبهنا على الجُمَل من هذا الباب ، وقد تقدم تفصيل كثير منه فى باب[3] الآلام .

وحصل من هذه الجملة : أنه لا يجب على المرء أن يفعل فعلا يتعلق بغيره ، لأجل المنافع والمضار ألبتة ، وأنه إنما يلزمه ذلك فى ولده ، لأنه كما تقرر عليه نفع أو دفع ضرر ، فكذلك يعود على نفسه ، بإزالة الغم والضرر ، ولولا ذلك لما وجب ، فإذا كان القادر ممّن لا تجوز عليه المضار والغموم ، فغير جائز أن يجب عليه إيصال النفع إلى غيره ، دون أن يكون مستحقا له ، بعمل أو ما يجرى مجراه ، على ما نقوله فى الثواب والأعواض .

(١) عندهما : أى عند المشقة فى الفعل ، والمضرة فى الأمر .
(٢) (عن) ساقطة من الأصل .
(٣) فى الأصل : (تلك الآلام) ، تحريف . وباب الآلام سيجىء فى غير هذا الجزء .

فصل يتصل بذلك

/١٣ فإن سأل سائل / فقال : ما أنكرتم فى كل ما ذكرتم من الواجبات : أنه يجب لوجه واحد ، وعلى طريقة واحدة ، وأن وجوه الواجبات لا تختلف ، بل ليست تجب إلا لوجه واحد ، وذلك لأن ما يلزم المكلف ، إنما يجب لأجل النفع الذى يستحقه به ، فإذا لزمته التوبة ، فإنما تلزم لما يجرى مجرى النفع ، وهو دفع الضرر ، ومتى لزمته الشرائع ، فعلى هذه الطريقة تلزم الألطاف منها ، وتقبح المفسدة ، فيلزم تركه .

وكذلك القول فيما يجب لطلب صلاح الدنيا ، أنه إنما يجب على هذين الوجهين ، فإذا وجب الفعل لما فيه من النفع ، ولا وجه يثبت فى وجوبه سواه ، ففى ذلك صحة ما يقوله أصحاب الأصلح ، من أنه يجب إيصال النفع إلى الغير ، فى الشاهد والغائب ، مالم تعرض فيه مَضرة تلحق الفاعل ، لأنه [إن][1] كان ممن يَشُق عليه ذلك كان الحكم للضرر ، فإن كان مما ينتفع بالنفع ، فلا بد من أن يَعُمّ بالبذل ، فيكون الحكم له ، فأما إذا عَرِى عن ذلك ، فلا بد من وجوبه ؛ كما إذا عرى الفعل من جهات القبح ، فلا بد من حسنه ، إذا فعله العالم بحاله ، وهذا ينقض قولكم إن رد الوديعة يجب ، لأنه رد الوديعة ، وكذلك القول فى قضاء الدين ، والإنصاف ، وشكر النعمة ، إلى غير ذلك مما قدمت ذكره ؛ ولأن جميع ذلك يجب لوجه واحد ، فلا معنى لما تذكرون من القسمة فى هذا الباب ، فكان النفع من حقه أن يكون واجبا على القادر متى أمكنه فعله ، متى خلص كونه نفعا ، فإذا لم يخلص واقترن به المضرة ، فلا بد من اعتبار المقادير فى ذلك ،

(١) (إن) ساقطة من الأصل .

ودخول الاجتهاد فيه ، فأما إذا تجرد فليس إلا القول بوجوبه ، لكن القادر لا بد من أن يرجح نفسه على غيره ، فيما يقدر عليه من النفع ، إذا كان ممن يجوز عليه المنافع والمضار ، فكذلك لا يلزمه نفع غيره بمشقة تلحقه ، أو تفويت نفع ، فأما إذا زالا جميعا ، فقد وجب أن ينفع غيره ، كما يلزمه أن ينفع نفسه ، ومتى كان القادر ممن لا تجوز عليه المضار والمنافع ، فليس يشتبه الحال فيما يقدر عليه من النفع ، بل الواجب القضاء بلزومه له ، لأنه نفع مجرد ، لا يشوبه مايؤثر فى وجوبه ، ومتى قدر القادر على نفع هو مضرة ، فلا بد من أن نعتبر فيه أحد أمرين : إما أن يكون الحكم للنفع ، فيثبت الوجوب ، أو المضرة ، فيسقط وجوبه ؛ أو يكون الحكم للأغلب منهما ، فإن كان الأغلب النفع ، يكون الحكم له ، وإن كان المضرة فالحكم له ، ولذلك قلنا إن تدبير الحكم يجرى على هذه الطريقة فى عباده ، فيفعل الصلاح بهم ، فإن لم يتم فيما يفعله أن ينفرد بكونه صلاحا ، فلا بد من أن نعتبر الأعم والأغلب ، على مانعرفه من حال الشاهد فى تدبير الإنسان أولاده ، وكذلك تبين استقامة الفروع على الأصل الذى ألزمناكم ، فما الجواب ؟

اعلم أن الوجه الذى له يجب الواجب ، غير الوجه الذى له يحسن من الموجب ، وقد بيّنا من قبل أن الإيجاب فعل الموجب ، والواجب فعل المكلّف الذى أوجب عليه وأُلزم ، وأحدهما منفصل من الآخر ، فلا يمتنع اختلاف حكميهما ، بل الواجب فى كل واحد منهما أن يعتبر بنفسه .

وبينا أن تعلق أحدهما بالآخر ، ليس بأكثر من تعلق الدفع بالآخر ، فكما قد يجب على القادر المكرَه دفع ماله إلى المكره ، ويقبح من المكره الأخذ ، فكذلك لا يمتنع أن يحسن الإيجاب ، لوجه سوى الوجه الذى له يجب الواجب

له ، وقد بينا من قبل أن وجه الوجوب يعتبر ، بأن يعلم وجوب الفعل ، متى علمه عليه ، على جملة أو تفصيل ، ومتى لم يعلمه عليه لم يعلم وجوبه ، وبينا أنه فى بابه بمنزلة الوجه الذى له يقبح الفعل ، فى أن من علمه عليه علم قبحه ، ومن لم يعلمه عليه لم يعلمه كذلك ، فإذا صح ذلك بما قدمناه من قبل ، وبينا أن القادر منا متى علم كون الفعل رد الوديعة مع المطالبة وسلامة الأحوال ، علم وجوبه عليه كذلك .

فمتى علم الاستدانة المتقدمة ، مع المطالبة والتمكن ، علم وجوب القضاء ، ومتى علم موقع النعمة عليه مع سلامة الأحوال ، علم وجوب الشكر عليه ، كما أنه متى علم أن الفعل يدفع به مضرة عن نفسه ، علم وجوبه ، فيجب فى كل وجه من ذلك ،
١٤/ وإن اختلف أن يكون هو المؤثر فى وجوب الفعل ، للعلة التى ذكرناها .

فإن قال : أليس لولا الثواب الذى يستحقه ما كان يجب عليه كل ذلك ؟

قيل له : إن استحقاق الثواب هو الذى يحسن لأجله الإيجاب من جهة القديم تعالى ، لأنه إذا ألزم العبدَ ما يشق ، فقد تضمن ما يخرج عن أن يكون فى حكم الظلم ، ولا يصح ذلك إلا بالثواب ، لأنه لا يُستحق على الواجبات إلا النفع الذى هذا حاله ، كما أنه إذا فعل فى العبد الألم ، فقد تضمن ما يخرج به عن كونه ظلما من العوض ، ولا يجب إذا كان الثواب هو الوجه فى حسن الإيجاب ، أن يكون هو الوجه فى وجوب الفعل ، يُبين ذلك أنه إن لم يعرف الثواب ، فقد يعرف وجوب رد الوديعة ، وقضاء الدين ، بل من جحد ذلك من المُلحِدة يعرف وجوبهما ، فكيف يصح أن يقال إنه الوجه فى وجوبهما ؟

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن من حق الثواب ألّا يُستحق إلا على فعل واجب أو ندب ، فلو كان الواجب يجب لأجله ، لكان الندب أيضا يجب لأجله .

وقال رحمه الله : إذا كان لا يُستحق إلا على واجب هذين ، فلو صار الواجب واجبا لأجله ، وهو لا يُستحق إلا والفعل واجب ، لتعلق كل واحد منهما بالآخر ، ولأدى إلى نفى الوجوب والثواب جميعا .

فإن قال : إن قضاء الدين يجب ، لانتفاعه بالاستدانة المتقدمة .

قيل له : كان يجب لو اقترض منه الدينار وضيّعه ، ألّا يلزمه القضاء ، لأنه لم ينتفع به ، وكان يجب أن يكون وجوبه بحسب انتفاعه ، حتى إذا اقترض دينارا من زيد مع الفقر ، فكثر انتفاعه به ، واقترض من آخر مع الغنى ، وقل انتفاعه به ، أن يكون ما يلزمه من القضاء لأحدهما أكثر مما يلزمه للآخر ، وكان يجب ألّا يلزمه هذا الباب إلا فى الاستدانة ، وقد علمنا أنه قد يلزمه وإن أحرق ثوب غيره من غير نفع يصل بذلك إليه .

فإن قال : هلا قلتم إنه إنما يلزمه القضاء للنفع الذى هو المدح ، وحسن الأحدوثة ؟

قيل له : [لا[1]] لأن هذا القول يوجب أن يكون التفصيل كقضاء الدين ، لثبوت هذين فيه ، وكان يجب فيمن لا يفكر فى المدح وطيب الذكر ، ألّا يلزمه قضاء الدين ، بل كان يجب أن يختلف وجوبه بحسب اختلاف ما نؤمله من هذين الأمرين ، فإذا لم يصح لما قدمناه أن يجب قضاء الدين للثواب ، ولا لنفع متقدم ، ولا لنفع مقارن ، فليس إلا ما قدمناه من أن وجه وجوبه كونه قضاء الدين .

وبمثل ذلك ثبت أن رد الوديعة إنما يجب لكونه كذلك ، وكذلك شكر المنعم ، فلهذه الجملة قلنا : إنه تعالى لو لم يُثِب المكلف ، لم يخرج ذلك من أن يكون

---

(١) (لا) : ليست فى الأصل ، وبها يتضح الكلام .

واجبا ، وإنما يكون مخلا بواجب عليه ، أو مكلفًا على وجه يقبح ، تعالى الله عن ذلك ، ولذلك قلنا إن أحدنا لو لم تلحقه المشقة ، لـكان لا يمتنع وجوب الإنصاف عليه ، وإن لم يستحق الثواب عليه .

فإن قال : ألستم تقولون فى الشرعيات إنها تجب لأجل الثواب والنفع ، وما ذكرتموه قائم فيها ؟

قيل له : لسنا نقول بما ذكرته ، بل نقول فيها إنها تجب لـكونها لطفا ومصلحة ، فيتضمن ذلك دفع مضرة ، لأنه متى لم تقع أخل بالواجبات العقلية ، فاستحق العقاب ، وهذا وجه وجوبها دون ما قدرته .

وحصل من هذه الجملة : أنه لا يجب على المرء أن يفعل فعلا لأنه نفع ألبتة ، على الضد مما سأل السائل عنه . فإن وصفوا هذا الوجه ، مع أنهم قد عقلوه ، وميزوا بينه وبين اختلاف النفع ، بأنه نفع فى الحقيقة ، من حيث يضمن دفع الضرر ، على الوجه الذى ذكرناه ، صار الخلاف بيننا وبينهم فى الاسم ، لأننا لا نمنع من وجوب ما هذا حاله .

وعلى هـذا الحد نوجب التوبة والتحرز من سائر المضار ، لـكنا لا نعده نفعا ، لما دللنا عليه فى باب الآلام ، لأنه لو كان نفعا ، لوجب فيمن أخرج غيره إلى دفع الضرر عن نفسه ، أن يكون متفضلا عليه ، وقد عرفنا بطلان / ذلك ، ١٥/ وسقط بهذه الجملة ما سأل السائل عنه ، لأن ما أورده من التفريع بناه على أصل وضعه ، وقد بينا فساده ، وفى فساده فساد فروعه ، وإن كنا سنبين من بعد بطلان ذلك فى مواضعه . وإذا ثبت أن للواجب وجوها يجب لأجلها ، وقد صح ما ذكرناه من القسمة ، وإنما يجب أن ننظر : هل يدخل فى جملة هذه الوجوه ما ذهب القوم إليه ، من أن كل ما كان نفعا وصلاحا ، فواجب على القادر أن

يفعله ، إذا لم يضره الإعطاء ، ولم ينفعه المنع ، حتى تحصل صفة الفاعل والمفعول به داخله فيما له يجب الواجب ؛ فإن صح ما نقوله فى هـذا المـكان ، بطل كل ما يُبنى عليه ، ولذلك يجب أن تشتد العناية بهذا الأصل دون ماعداه ، لـكنه لا بد من بيان حقائق الألفاظ التى يكثر استعمالها فى هذا الباب ، لئلا تصير شبهة ، ولنعرف الغرض بها .

ونحن نوردها الآن ، ثم نذكر الـكلام فى الأصل .

فصـــل

فى بيان حقيقة وصف الفعل بأنه نفع ، ولذة ، وسرور ، وصلاح ، وأصلح

قد بينا أن الواحـد منا يفصل باضطرار بين أن يلتذ بما يناله ، وبين أن يألَم به ، أو يدركه ، مع خلوه من الأمرين ، فوصفنا ما بإدراكه يَلتذ بأنه لذة ، وربمـا نُعبِّر[١] بذلك عن البلادة التى هى الصفة الراجعـة إليه[١] ، وذلك بمنزلة ما نقوله فى العلم إنه قد يذكر ويراد به ما به يكون عالما ، وقد يذكر ويراد به كونه عالمـا ، نحو قولهم : عِلم فلان بالنحو أقوى من علمه باللغة ، لأن المقصد بذلك حاله وما هو عليه ، دون نفس المعنى ، وعلى هذا الوجه تأولنا قوله سبحانه (قُلْ أنزَلَهُ بِعِلْمِه) وقد علمنا أنه لا يكون ملتذا إلا بأن يدرك ما يشتهيه ، فالشهوة مدخل فى تصحيح ذلك ، لا أنها هى اللذة ، فإن وصفت بذلك فعلى جهة المجاز ، وقد بينـا أنه قد يلتذ بأمر يحدث فى جسمه ، فيسمى لذة ، ويلتذ بالأمور المدركة ، التى هى المناظر والمسموعات وغيرها ، ولا يوصف بذلك ، وكل ذلك يدخل تحت الالتذاذ.

(١ ــ ١) عبارة الأصل هنا : (وربمـا يعبر عن ذلك عن البلادة الذى هو الصفة الراجعـة إليـه) .

فأما السرور فهو تصور هذه الملاذّ إليه ، أو إلى من يجرى مجراه ، مع الظن لذلك أو العلم ، لأن من هذا حاله ، فلا بد أن يكون مسرورا ، ومن ليس هذا حاله ، لم يكن كذلك ، ولذلك جعلنا السرور تابعا للذة ، وأحلنا السرور على من يستحيل عليه اللذة ، وقلنا إنه تعالى إذا استحالت الشهوة عليه ، لم يصح أن يلتذ ، وإذا استحال ذلك فيه ، استحال عليه الفرح والسرور .

فأما النفع فهو عبارة عن هذين ، أو مايؤدى إليهما ، فهو أعم منهما ، لأنه قد ينتفع أحدنا بما يضره ، إذا كان مؤديا إلى لذات ومسارّ .

وعلى هـذا الوجه نصف الطـاعات بأنها منافع ، بل نعدها فى أجلّ المنافع ، وإن كانت تشق ، من حيث تؤدى إلى الثواب . وعلى هذا الوجه نصف التكسب بالأفعال الشاقة ، والمعالجة بالأمور المؤلمة بذلك ، من حيث يؤدّيان إلى اللّذة والسرور وما يجرى مجراهما . وقد يدخل فى ذلك الأمورُ المصحِّحة أو المكِّنة منهما ، ولذلك قلنا إن تكليفه تعالى من يعلم أنه يكفر ، نفع فى الحقيقة ، من حيث يصح اجتلاب الثواب ، ويصح التوصل عنده إليه . وكذلك نقول فى إطعام الغير الطيِّب إذا كان مسموما : إنه ليس بنفع ، لأنه يُعقِب ضررا عظيما ، فلا بد فى النفع من أن يكون لذة أو سرورا ، أو مؤديا إليهما بوجه من الوجوه ، من غير أن يعقب مضرة أزيد من ذلك .

فأما دفع الضرر فقد يسمى نفعا ، لما يحصل فيه من السرور ، فيكون داخلا فيما قدمناه من الحدّ ، ومتى لم يحصل فيه إلا دفع الضرر فقط ، فإنما يوصف بذلك على جهة المجاز ، وإن كان قد يمر فى الكتب عند ذكر النفع ، ضم[1] هذا الوجه إلى

(١) فى الأصل : (ضمن) . ولعله تحريف عما أثبتناه .

ماقدمناه ، فيقال : مايؤدى إلى دفع الضرر نفع ، كما أن مايؤدى إلى اللذة والسرور هو نفع .

فأما الصلاح فهو النفع الذى فسرناه ، فهما / عبارتان عن معنى واحد . ١٦/

يبين ذلك : أن كل ماعُلم نفعا ، عُلم صلاحا ، وما لم يُعلم نفعا لم يُعلم صلاحا ، ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه ، فلذلك لا يقال فى الشىء إنه صلاح للجماد والميت ، ولا يستعمل ذلك فى القديم سبحانه ، ولذلك يضاف الصلاح إلى من يصلح به ، على حد إضافة النفع إلى من ينتفع به ، فيقال فى الشىء إنه صلاح لزيد ، ونفع له ، وإنه أصلح له وأنفع ، ولذلك يصح فى كونه صلاحا التزايد والتفاضُل ، على الحـد الذى يجوز فى كونه نفعا ، فكما يقال فى الأمر إنه نفع لزيد ، فكذا يقال إنه أصلح له .

فإن قال : كيف يصح ماذكرتم ونحن نقول إن الصلاح هو الصواب ، والحسن والحكمة ، وإنما يوصف النفع الذى قدمتم ذكره بذلك ، من حيث كان صوابا ، لا من حيث كان مؤديا إلى لذة وسرور ، ولو كان قبيحا داخـلا فى السفَه ، بأنه صلاح ؛ وعلى هذا الوجه يقال فى الشىء بأنه صلاح لزيد ، وصواب فى تدبيره ، ويقال إن هذا الشىء أصوب من هذا الشىء ، كما يقال إنه أصلح منه ، ولذلك يقال فى العليل إن شربه الدواء أصوب له وأصلح ، ولو كان المراد بالصلاح ماذكرتم ، لم يصح ماقلناه .

قيل له : إنا قد عرفنا للفعل هاتين الصفتين : إحداهما كونه نفعا على ماقدمناه ، والأخرى كونه حسنا وصوابا ، والمخالفة إنما وقعت فى أن قولنا صلاح وضع[1] ،

(١) وضع : يريد أنه اصطلاح خاص بأصحاب الكلام .

لأنهما فى الحقيقة ، فهو كلام فى العبارة[١] لا فى المعنى ، وقد بينا من قبل مايدل على أن حقيقته ، وحقيقة النفع واحدة ، بالوجوه التى قدمنا ذكرها .

فأما ماذكرته فى سؤالك ، فإنه يقوى ماقدمناه ، لأنه لا يطرد فى الصواب ، كاطراده فى المنافع ، لأن الصواب لا يستعمل مضافا ، إلا إذا كان نفعا ، فأما إذا انفرد عن ذلك ، فإنه غير مستعمل فيه ، ولذلك لا يقال صواب لزيد ، كما يقال صلاح له ونفع ، إلا إذا أريد به معنى النفع ، ولا يستعمل فى الصواب التزايد والمبالغة ، من حيث ثبت أن الحسن لا يقع فى الحقيقة فيه تزايد ، فكما لا يقال فى حُسْن إنه أحسن من غيره ، ويراد به فى حقيقة الحسن ، فكذلك لا يقال فى الصلاح ، ويستعمل ذلك فى الصلاح على وجه الاطراد ؛ وإنما يقال أصْوبُ فى الشىء إذا أريد به معنى الصلاح ، على ماذكرته فى شرب الدواء وما شاكله .

فإن قال : فيجب على هذا أن يجوز كون الشىء صلاحا وإن كان قبيحا ، إن لم تكن حقيقته أنه صواب وحسن .

قيل له : كذلك نقول ، ألا ترى أن أحدنا لو كان معه طعام طيب ، وهو محتاج إلى تناوله لشدة الجوع ، فآثر غيره عليه ، ممن لا حاجة به فى الحال إليه ، لقيل فيما يفعله إنه صلاح ، وإن لم يكن حسنا ولا صوابا ، وإنه تعالى [لو][٢] أثاب من لا يستحق الثواب ، وأعطاه درجة الأنبياء ، لكان ذلك صلاحا له ، وإن كان الفعل قبيحا ؛ ولو أن أحدنا عند وجوب رد الوديعة عليه ، تشاغل بالإحسان إلى غيره ، لكان مافعله صلاحا وإن لم يكن حسنا ولا صوابا ، كما يكون ذلك نفعا ، وإن لم يكن حكمة وصوابا .

(١) فى الأصل : (ولا فى المعنى) والواو زائدة من الناسخ . (٢) (لو) : ساقطة من الأصل .

واعلم أن الذى ذكرناه ليكشف[١] عن التعلق بهذه اللفظة ، لا يجدى نفعا للمخالف ، لأنه كلام فى عبارة ، ولا تصحح المعانى بالألفاظ ، بل يجب أن تثبت بأدلتها ، ثم يُعبر عنها بما يختاره المتكلم ، فمتى قالوا إن الأصلح واجب ، لأنه أصلح ، وجب موافقتهم ، فيقال لهم : أتعنون بذلك أن النفع واجب على القديم تعالى ، وتعنون بذلك أن الصواب والحكمة واجب عليه ؟ ثم يقع الكلام فى المعنى بحسب مايُعقل من مرادهم ، فسواء أسُلِّم لهم فى هذه اللفظة ما ادعوها من الحقيقة ، أم لم يُسلَّم فى بيان مايجب بيانه فى هذا الباب ، لكن هذه اللفظة لما كثر استعمالها فى هذا الباب ، تكلفنا ذكر حقيقتها .

فإن قال : أفلستم قد عبرتم عن الألطاف بأنها مصالح ، وقلتم فى الصلاة إنها أصلح للمكلَّف ، وقلتم إن الأصلح فيما يتعلق بالتكليف واجب على القديم سبحانه ، فإذا لم يصح أن يراد بذلك النفع ، فهلا دلكم ذلك على أن حقيقة الصلاح ماقلناه ؟

قيل له : قد بينا فى / باب الأصلح مقصدنا بهذه اللفظة ، وأنا لا نريد بها /١٧
مايجرى مجرى المبالغة ، بل نعنى به الفعل الذى لا شىء أولى أن يطيع[٢] المكلف عنده منه ، فوضعنا قولنا (أصلح) موضع قولنا أولى الأشياء بأن يختار المكلف ما كلف عنده ، فكما لا يقال بذلك النفع ، فكذلك إذا قلنا فيه (أصلح) ، وبينا أن تحت قولنا (أصلح) فوائد ، لا تحصل بقولنا إنه صلاح ، فلذلك عبرنا بهذه العبارة ، وإن كانت هذه اللفظة فيما استعملناها مستعارة ، وإن كانت بالاصطلاح قد صارت فى هذا الوجه كأنها حقيقة ، فقد بطل الاعتراض بذكرها .

(١) اللام : ساقطة من الأصل .

(٢) فى الأصل (يطبع) ، ونظن أنها محرفة عن (يطيع) بالياء لا بالباء .

فصـــل

فى بيان حقيقة وصف النفع بأنه نعمة ، وإحسان ، وتفضل ، ومايتصل به أيضا

يوصف النفع بأنه نعمة ، متى جمع إلى كونه نفعا أن يكون فاعله موصّلا له إلى غيره ، قاصدا به الإحسان إليه ، على وجه يحسُن عليه ، فكل نفع اختص بذلك فهو نعمة ، فما خرج عن هذه الصفات لا يوصف بذلك ، تبين ماقلناه ، أنه بإيصاله النفع إلى نفسه لا يكون منعما ، وكذلك متى أوصل النفع إلى ولده ، لما له فيه من السرور . ولو[1] أوصله على طريقة الخديعة فالاستدراج إلى الفساد ، لم يكن نعمة ، ولو أنه أوصله على وجه يقبح عليه ، لم يكن نعمة ، فلذلك ضممنا إلى كونه نفعا ، ماذكرناه من الشروط فى كونه نعمة .

فاختلف شيوخنا رحمهم الله فى الشرط الآخر ، فمنهم من يقول : قد يكون نعمة ، وإن كان قبيحا ، لأنه فى حال وجوب قضاء الدين عليه مُضيقا ، لو أطعم جائعا ، لكان منعما عليه ، وإن كان مافعله فى حكم المانع لما لزمه ، ولو أنه تعالى تفضل بمثل مقادير الثواب ، لكان منعما . قال : ولا يجب إذا كان منعما بذلك ، أن يكون مستحقا للمدح ، بل يستحق الذم عليه ، وإن كان قد يستحق الشكر من حيث كان مافعله نعمة ، لأن الشكر فى استحقاقه على الفعل لا ينافى الذم ، ولذلك صح فى الكافر أن يستحق الشكر على نعمه ، وإن استحق الذم على قبيح فعله ، فإذا لم يتناف ذلك ، فكذلك لا يتنافى فى الفعل الواحد أن يستحق به الذم من حيث كان قبيحا ، والشكر من حيث كان نِعمة ، وقد مر فى كلام شيخنا أبى هاشم رحمه الله مايدل على ذلك ، وإن كان الأظهر فى كتبه ، ما اختاره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله ، وهو اشتراط كونه حسنا ، ليكون نعمة ، واعتل فى ذلك

(١) فى الأصل (او) .

بأنّ من حق القبيح ألّا يجوز أن يستحق به الشكر ، لأن الشكر يتضمن ضربا من التعظيم ، فلو استُحِق بالقبيح ، لكان قد استحق به ذلك التعظيم ، وقد عرفنا أن ذلك لا يصح . وبيّن أنّ [1] الكافر وإن استحق الشكر ، فإنما استحقه على الفعل الذى حَسُن منه ، دون الكفر الذى هو كفر ومعصية ، فأما استحقاق الذم والشكر على فعل واحد فلا يصح .

واعلم أن الشكر قد يُستحق على فعل ، وقد يُستحق لا على فعل ، وكذلك المنعم قد يكون منعما بفعل معين ، وقد يكون منعما لا بفعل .

يبيِّن ذلك أنه تعالى لو لم يفعل العقاب بالمعاقب لكان منعما ، وإن لم يكن هناك فعل كما يكون منعما بالتفضل الذى هو فعل ، وقد يكون أحدنا منعما على الغير بألّا يطالبه بالدين ، وإن لم يكن هناك فعل ؛ فإذا صحت هذه الجملة ، لم يمنع فيمن يقال أطعمَ الجائعَ فى حال لزمه فيها ردّ وديعة ، أو قضاء دين ، أنه يكون منعما ، لا بالفعل الذى فعله ، لكن من حيث وصَل مِن قِبَله النفع إلى غيره .

يُبين ما قلناه أن من أمر غلامه بإطعام الجائع ، يكون منعما دون الغلام ، وإن كان الفعل له ، لما كان التمليك من قبله . فإذا صحت هذه الجملة ، فالواجب أن يبنى ماسأل عنه عليه ، فى كل موضع يقبح الفعل فيه[2] : أن الفاعل منعم ، لا من حيث فعل ذلك ، لكن لوصول النفع من قبله إلى غيره ، لأن ذلك لو وصل لا بفعل ، لكان بمنزلة أن يصل بفعل ، ويستحق الشكر لا على القبيح ، لكنه يستحقه للوجه الذى ذكرناه ، وكل موضع حصل الفعل [فيه][2] حسنا ، فيجب أن يقال إنه منعم به ، ويستحق الشكر عليه ، وإن لم يمتنع أن يقال فيه ماذكرناه من الوجه الأول ،

(١) (أن) : ساقطة من الأصل . والفاعل بين ضمير راجع إلى (شيخنا) .
(٢) (فيه) : ساقطة من الأصل فى الموضعين . ولا بد منها للربط .

فيصير كأنه منعم بوجهين ، وإن لم يوجب ذلك تزايدا فى النعمة ، لأنه لا يعتبر فى قدر النعمة مقادير الأفعال ، لأنا لا نعلم قدر مافعله المعطى للدينار ، أهو قدر مافعله
/١٨ المعطِى للدرهم ؟ وقد / زادت النعمة بالدينار على الدرهم . وقد تقصينا ذلك فى مسألة مفردة ، فإذا صح ذلك ، فالواجب أن يشترط فى النعمة أن تكون حسنة ، لكن الواجب أن نزيد فيما ذكرناه ، بأن نقول : هذا إذا كانت النعمة فعلا ، فإذا كان المنعم لا يفعل ، فليس بداخل فى هذا الحد ، ليكون الكلام أوضح .

وأما الإحسان فهو عبارة عن النعمة ، لأن كل من وُصف بأنه منعم على غيره ، يوصف بأنه محسن إليه ، فالطريقة فيهما واحدة .

فإن قال : أليس قد يقال أحسن إلى نفسه ، ولا يقال أنعم عليها ، فذلك يبين اختلاف حقيقتهما ؟

قيل له : إن ذلك مجاز ، لأنه فى الحقيقة لا يوصف من نال نفعا بعقله ، أنه منعم على نفسه ، ولا أنه محسن إليها ، ومتى قيل محسن من حيث فعل الحسن صح ، فأما من حيث فعل الإحسان فمجاز . يبين ذلك أن طريقة الإحسان لا تتأتى فى نفسه ، لأنه إنما يكون محسنا إلى غيره ، بأن يقصد فيما يفعله الإنعام ، فإنما يقصد فى نفسه الالتذاذ ، فإذا كان كذلك لم يصح فى الحقيقة أن يكون محسنا إلى نفسه ؛ لكن هذه الطريقة فى المجاز قد كثر استعمالها ، فيقولون هو محسن إلى نفسه ، إذا فعل مايؤديها إلى ذلك ، ولو كان ذلك حقيقة لاستمر فى كل منفعة ، ولا يكاد يقال ذلك فى المنافع الحاضرة ، وإنما يستعمل ذلك فيما يؤدى إليه مايفعله من الطاعات ، وسائر مايتعلق به ، لتدبير عواقب أموره .

فأما وصف النفع بأنه تفضل ، فإنه يفيد ماقدمناه فى النعمة والإحسان ، ولا بد من أن يضاف إلى ذلك أن لفاعله ألّا يفعله ، لأنه متى وجب على القادر إيصال

النفع إلى غيره ، لم يسم متفضِّلا ، وإنما يوصف بذلك المتبرِّع ، الذى له ألّا يفعل ، فكل ماهذا حاله ، يوصف بأنه تفضل . فأما الواجب فقد يوصف بأنه إحسان ونعمة . وقد بينا أن وصفنا الثواب بأنه تفضل مجاز بيِّن ، حيث تفضل تعالى بسببه ، وماينال به ، فلا يجوز أن يجعل مدحا فيما قلناه الآن .

فصـــــل

فى بيان حقيقة الضرر ، والشر ، والفساد ، وما يتصل بذلك

قد بينت فى باب الآلام أن الذى قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، من أن الضرر لا يكون إلا قبيحا لا يصح ، وأن الأولى فى حقيقته أنه كل ألم وغم ، أو مايؤدى إليهما ، من غير أن يعقبا نفعا يُوفى عليه . فكل ماهذا حاله يوصف بأنه ضرر ومضرة ، فلذلك توصف المعاصى بأنها ضرر ، من حيث تؤدى إلى العقاب ، وإطعام اللذيذ المسموم لو وصف بذلك ، من حيث يؤدى إلى الهلاك ، وما يؤدى إلى ذلك ، قد يؤدى إليه من حيث يستحق به ، وقد يؤدى إليه من حيث يحصل عنده بالعادة ، أو يظل ذلك فيه ، على مابيناه من قبل ، فليست الفائدة فى هذه اللفظة واحدة . وعلى هذا الوجه يصح وصفه بأنه تعالى ضار ، كما يوصف بأنه نافع ، من حيث يدخل تحت الضرر الحسَن والقبيح ، ولذلك لا يعد مايفعله تعالى من الأمراض ضررا ، من حيث يُعقِب نفعا عظيما ، كما لا تعد الطاعات مَضرة ، وكل ذلك يبين صحة ماذكرناه فى حده ، وأنه نفع على الحسن والقبيح جميعا ، ولذلك لا يُذم الضار بهذه اللفظة ، لجواز استحقاقه لهـا على وجه يحسن منه فعل المضرة .

فأما وصف الضرر بأنه شر ، فإنه يفيد ماذكرناه إذا كان قبيحا ، وكذلك

وصفه بأنه فساد ، لما قاله شيخنا أبو على رحمه الله فى الأسماء والصفات ، من أن المكثر من فعله يوصف بأنه شرير ، وذلك ينبئ عن الذم ، ويوصف فاعله بأنه من الأشرار ، وذلك ذم ، وكذلك وصف المفسد بذلك يقتضى الذم ، ولهذا لا يوصف القديم تعالى بكل ذلك وإن فعل الآلام ، ولذلك قلنا إن العقاب لا يوصف بأنه شر وفساد ، ولا بأنه خير ونعمة ، وإن كان ضررا وألما ، وجوزنا خروج الضرر من هذين القسمين ، إذا كان مع كونه ضررا حسنا ، لحسنه يمنع من أن يوصف بأنه شر وفساد ، وكونه ضررا محضا يمنع من أن يوصف بأنه خير . ولذلك قلنا فى الآفة إذا لحقت الأبدان والأموال والزروع ، فإن وصفها بأنها شر وفساد ، مجاز .

فصـــل

فى حقيقة وصفنا للصلاح والفساد بأنه صلاح فى التدبير ، أوفساد فيه ، ومايتصل بذلك

اعلم أن التدبير هو فعل مخصوص ،لأن مايقع من الساهى والمستحَبّ لايوصف بذلك ، ولا يوصف به السهو من الفعل ، فلابد أن يكون واقعا من العالم ،ويصير طريقة له فى فعله ، فيوصف عند ذلك بأنه تدبير ، ويضاف غيره / إليه مما يتخلله ، ١٩/ فيقال : أفسد تدبيره أو أصلحه ، فأما على طريق التقييد ، فقد يستعمل فى كل فعل يُرَوِّيه ويقدّره ، لأنهم كانوا يقولون : قدّر فلان بناء داره ، ويقولون دبَّر بناءها ، فأما إذا أُطلق فالمراد به ماقدمناه . ويقال فى الشىء إنه صلاح فى التدبير ، إذا استقام معه ، ويقال إنه فساد فيه إذا اختل لأجله ، فأما إذا قيل فى أفعال الله تعالى إنها صلاح فى تدبيره ، فالمراد بذلك ما يتصل بالتكليف

والمكلَّف ، فكل ما يفعله مما لا يؤثر فى طريقتهما ، ولا يخرج المكلَّف من أن يكون واثقا بأفعاله ، فإنه يوصف بأنه صلاح فيه ، وكل معنى لو حدث لأزال المكلَّف عن طريقة الثقة ، يوصف بأنه فساد فى التدبير ، فلذلك قلنا إنه سبحانه لو كذب فى وعده ووعيده وأخلفهما ، لكان ذلك فسادا فى التدبير ، ونقول فيما يفعله تعالى من الصدق فى أخباره ، إلى غير ذلك من استقامة الأدلة وغيرها : إنه صلاح فى التدبير .

فإن قال : أليس الشيخ أبو على رحمه الله قد قال : « إنه تعالى لوفعل الكذب ولما يخلق[1] العباد ، ولا كلفهم ، إن ذلك يكون فسادا فى تدبيره » ، فكيف يصح ما قاله ولا تدبير هناك يفسد بذلك ؟ .

قيل له : لأن تقدمه يقتضى هذا المعنى فيما يفعله فى المستقبل ، كما لو تخلل التكليفَ ولا يرقبه[2] ،فوصفه بأنه فساد على طريقة التقدير ، لأن المعلوم أنه تعالى لولم يخلق بعدذلك الخلق ، ولا كلفهم ، أنه كان لايكون فى ذلك فساد فى التدبير ، فلا بد من أن يكون المراد به ما ذكرناه ، لأنه كما لا يجوز كونه فسادا ولما يُوجَد[3] ، فكذلك لا يصح كونه فسادا فى غيره ، ولما يوجد[4] ذلك الغير .

وهذه الجملة تبين أن قولهم « لو لم يفعل تعالى الأصلح ، لكان فسادا فى تدبيره » ، لا وجه له ، دون أن تُبَيِّن وجوه الأصلح ، فيكون القول بأنه لم يفعله بمنزلة إضافة القبيح إليه . وهذا مما يبين أن الاعتماد فى هذا الباب على الألفاظ

---

(١) فى الأصل : (ولما خلق) : خطأ فى التعبير ، لأن (لما) الجازمة تدخل على المضارع ، فتجعل زمنه ماضيا . وسيتكرر ذلك فى عبارته قريبا .

(٢) فاعل تخلل : ضمير يرجع إلى الكذب المذكور آنفا . ويرقبه : أى يراعى كونه كذبا . وفاعله ضمير يعود على الله .

(٣ ، ٤) فى الأصل : ولما وجد (انظر الحاشية رقم (١) بهذه الصفحة) .

لا يصح ، وإن[1] كنا نذكر حقائقها ، لكثرة حصول الاستعمال فيها فى هذه المسألة .

فصل

فى بيان حقيقة الداعى والغرض ، ووصفهما بالحمد والذم

الأصل فى الداعى أنه يفيد فعله الدعاء ، كما نقوله فى الآمر والناهى ، وتعارف المتكلمون استعمال ذلك ، فيما له يَفْعل الفاعلُ أفعالَه : من منفعة ، ودفع مضرة ، إلى ما شاكل ذلك ، لشبهه بما قدمناه ، لأن الفساد بهذه الأمور فى أنها تبعث على الفعل ، ويكون الفاعل عندها أقرب إليه ، بمنزلة دعاء الداعى وترغيبه ، والأكثر فى استعمالهم ذلك هو فى المنافع والمضار ، لمّا كان أكثر الدواعى فى الشاهد هما دون غيرهما ، لأن الفاعل مما عِلمُه بالنفع أو ظنه له ، أو بدفع الضرر أو ظنه لذلك ، يدعوه إلى الفعل فى الأكثر ، وما عدا ذلك فهو الأقل ، ولذلك قل استعمال هذه اللفظة فى الله سبحانه ، لما استحالت عليه المنافع والمضار ، ولا يمنع كلُّ ذلك من أن يستعمل على طريقة الاصطلاح ، فى كل ماله يَفْعل الفعل ، حتى يُطْلَق ذلك فيه تعالى ، مالم يُوهِم ما لا يجوز عليه ، فإذا اقترن به الإيهام وجب البيان والتفسير ، فمتى قال القائل : إن الذى يدعو القديم تعالى إلى التكليف هو التعريض لمنزلة الثواب ، وإن الذى دعاه إلى خلق العالم هو النفع والإحسان ، إلى غير ذلك ، لم يمتنع .

فأما الغَرَض متى أطلق ، فالمراد به : العلم بالأمر المنتظر ، الذى له فُعِل الفعل المقدَّم ، فهو أخصُّ من الدواعى ، فإذا كان للفعل ثمرة[2] فى المستقبل ، صح أن

(١) فى الأصل « فإن كنا » بدون نقط على الفاء كعادة الناسخ ، وبدون ذكر للجواب ، ولذلك آثرنا الواو .

(٢) (ثمرة) : كذا بالأصل ، والكلمة ظاهرة ، غير أنها لا نقط على الحروف .

يقال فى فاعله بأن غرضه فى الفعل هو ذلك الأمر ، كما نقول فى التكليف : إن الغرض به منزلة الثواب ، وإن الغرض بالآلام التعويض والإلطاف ، إلى غير ذلك ، واستعماله فى هذا الوجه هو الأكثر والأقوى ، ومتى استُعمل فى غيره حَل محل المجاز .

وأما قول القائل إن غرض الحكيم محمود ، فالمراد به : أنه يقتضى حسن فعله ، ودخوله فى الحكمة والصواب . وإنما يقال فى الغرض إنه مذموم : إذا كان الأمر بالضد من ذلك ، فهو قريب مما ذكرناه فى صلاح التدبير وفساده ، فمتى قال من يوجب فعل الأصلح : إنه إنما يجب من حيث أدى[1] إلى غرض محمود ، إلى ما شاكل ذلك ، فيجب أن يوافَق على مراده ، فإن اقتضى وجوب ما أوجبه ، صح التعلق به ، وإلا كانت العبارة فارغة .

فصل

فى حقيقة الجود والجواد ، والبخل والبخيل ، والاقتصاد والمقتصد

/٢٠ اعلم أن الجود : هو ما وصفناه من النعم والإحسان ، فلذلك يقع المدح به ، وبالاسم المشتق منه . وشيخنا أبو علىّ رحمه الله قال فى الأصلح : إن فاعله يوصف بأنه جائد ، فإذا أراد الواصف المبالغة وصفه بأنه جواد ، ووصفُنا له بذلك يفيد الإكثار من فعل الجود والإفضال ، لأن أهل اللغة عند علمهم من حال الفاعل بذلك ، يصفونه بأنه جَواد ، وإذا لم يعلموه كذلك ، لم يصفوه بهذا الوصف ، وهذه الطريقة هى الدالة على الاشتقاق من الفعل ، فتجب صحتهما[2] فيما ذكرناه .

(١) (أدى) : ليست بالأصل ، وهى مفهومة من السياق .

(٢) (صحتهما) : كذا فى الأصل ، بضمير التثنية . ولعل مرجعه الجائد والجواد .

فإن قال : هلا قلتم إن الجواد يوصف بذلك من حيث بذل ما فى وسعه من الجود والإفضال ، على نحو وصفهم الفرس بأنه جواد ؟

قيل له : لو كان كذلك لوجب فى الغنىّ المثْرى إذا جاد بالكثير من ماله ، ألا يوصف بذلك ، حتى يجود بجميعه ، واللغة تشهد بخلاف ذلك .

وإن قال : إنمـا يوصف بذلك لأن ما لم يُحدثه إنما لم يحدثه لعذر ولمضرة .

قيل له : لو كان الاسم يفيد ما ذكرته ، لوجب متى لم تحصل فائدته ، ألا يوصف بأنه جواد ، وإن كان حاله لم يحصل العذر الذى نبيّنه .

يبيّن ذلك أن الأسماء المشتقة من الأفعال يستحقها من لم يفعل ذلك الفعل لعذر ، كما لا يستحقها من لم يفعله لغير عذر ، فكان يجب متى لم يبذل وسعه فى الجود ، ألا يوصف بأنه جواد وإن كان معذورا . فأما وصف الفرس بأنه جواد ، فقد قال شيوخنا رحمهم الله : إنه مجاز ، لأن ما فعله من الإسراع ليس بجود فى الحقيقة ، وإنما شبه ذلك بالجود والإفضال ، لمّا كان يفعله لغيره ، فيعطى من نفسه المراد من غير مشقة ، فشُبه ذلك بالجواد الذى يعطى من دون إلحاح فى المسألة ، ولذلك لا تستعمل هذه اللفظة فى الحمار وغيره ، وإن بذل ما فى وسعه فى كثير من أحواله .

وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله : لو كان حقيقة الجواد ما ذكره السائل ، لوجب ألا يوصف تعالى قطّ بأنه جواد ، لأنه مهما يفعل من الجود والإفضال ، قادر على مالا نهاية له من الزيادة عليه ، فلا يحصل قَطُّ باذلا لجهده فيما يفعله من الجود والإفضال ، فقال بعضهم عند ذلك : إنه تعالى [لا][1] يفعل الزيادة على ذلك ، لأنه فساد فى التدبير ، فجميع ما فعله هو الذى يصح أن يفعله من الجود والإفضال .

(١) فى الأصل : يفعل ، بدون (لا) . ولعل الصواب : (لا يفعل) .

فأجاب عن ذلك بأن ذلك يوجب تناهىَ هذا الحسن من مقدوره ، وبين أنه لا يمكن أن يُقْطَع على كل ما لم يفعله أنه فساد ، وفى ذلك إبطال ما سأل عنه .

وبعد ، فقد علمنا أنه تعالى بما فعله من الجود والإفضال بالعرب دون العجم ، يستحق أن يوصف بأنه جواد ، ولو كان الأمر كما قالوا لوجب أن لا يستحق هذا الاسم إلّا من جميع ما فعله بجميع الخلق ، واللغة تشهد بخلافه .

وبعد ، فإن القوم يُعَوِّلون فى وجوب[1] الأصلح على استحقاق هذه اللفظة ، لأنهم يقولون : لو لم يفعل الأصلح لم يكن جوادا ، وإذا لم يكن كذلك ، وجب كونه بخيلا ، وذلك ذم ، فتوصلوا بهذه الطريقة إلى وجوب الأصلح ، فلا يصح لهم — إذا قيل إنه تعالى قادر على أكثر من هذا الأصلح ، فيجب إذا لم يفعله أن يكون بخيلا — أن يدفعوا ذلك بأن مايقدر عليه ليس بأصلح ، لأن ذلك إنما يتم متى صحت هذه المقدمة ، وهى إنما تصح متى صح ما أجابوا به ، وذلك يوجب تعليق العلم بكل واحد منهما بالآخر ، وسنبين من بعدُ أنه تعالى قادر على مالا يتناهى ، مما لو فعله لكان نفعا وصلاحا ، وذلك يُسْقِط هذا السؤال .

فإن قال : هلا قلتم : إن « الجواد » عبارة عمن تتسع نفسه للإكثار من العطية ، وإن مايظهر من إكثاره من الجود ، إنما يوصف عنده بأنه جواد ، لدلالته على هذه الحال ، لأنهم لا يصفون المتكلف للإفضال ، الذى يُعلَم من حاله أن صدره يضيق عنه ، بأنه جواد ، وإن أكثر من فعل الجود ؟

قيل له : لو كان الأمر كما ظننته ، لوجب ألّا تكون هذه اللفظة مشتقة من الفعل والإكثار منه ، وقد حصل فيها أمارة الاشتقاق ، ولوجب فيمن

(١) فى الأصل وجود ، ولعل الصواب : وجوب ، ويشهد له ما يأتى بعد قليل.

٢١/ يعلم سعة صدره متى منع العطية ، بل منع / الواجب ، أن يوصف بأنه جواد ، وقد علمنا خلاف ذلك .

على أن إكثاره من فعل الجود إنما يدل على سعة النفس ، من حيث يُعلَم من حاله أنه يُقْدِم على أمثاله فى المستقبل ، لأنه لا معنى للقول بأنه واسع الصدر ، إلى مايرجع إلى الفعل فى الحال أو فى المستقبل ، وقد علمنا أنه لا يمكن أن يقال إنه يوصف بأنه جواد [إذا][1] كثرَ من فعل الجود ، لأنه فى المستقبل أيضا يكثر من فعله ، لأن المستقبل فى دلالته لايكون آكد من الحاضر .

فإن قال : أريد بسعة الصدر أن ذلك لا يشق عليه المشقة الشديدة .

قيل له : فيجب على هـذه الطريقة إذا شق عليه الجود والإفضال ، لشـدة حاجته إليه ، فآثر غيره عليه ، ألّا يوصف بأنه جواد ، والثابت عن أهل اللغة أنهم يصفون مَنْ هذا حاله بأنه جواد ، حتى إنهم سيروا فيه الأشعار ، وضربوا فيه الأمثال .

واعلم أن من دفَـع الحق الواجب عليه ، لا يوصف بهذه اللفظة ، لأنهم إذا علموا فى الواحد أنه يقضى الديون ، ويخرج عما يلزم من زكاة وكفارة ، لا يصفونه بأنه جواد ، وإنما يستعملون ذلك فى المُفْضِل المحسن ، إذا أكثر من ذلك . فأما من التزم حقا لغيره ، بفعل فعله ، فغير ممتنع أن يوصف من ذلك الفعل بأنه جواد ، لأنه فى حكم المتفضل به ، فعلى هذا الوجه ، استحق تعالى أن يوصف بأنه جواد ، إذا فعل الثواب والأعواض ، لأنه من حيث تفضل بسببهما لأجلهما[2] ، صار كأنه متفضل بهما . فأما وصف البخيل بأنه بخيل ، فإنه يفيد عند شيخنا رحمه الله منع الواجب ، فذلك[3] هو البخل الذى عنده يوصف بأنه بخيل ، فأما إذا منع

(١) [إذا] : ساقطة من الأصل .

(٢) لأجلهما : أى الثواب والأعواض . وفى الأصل : لا حابا . تحريف من الناسخ .

(٣) فذلك فى الأصل : (فلذلك هو) تحريف .

التفضل فإنه لا يستحق هذا الاسم ، ودل على ذلك بأن هذا الاسم يجرى مجرى الذم ، فيجب أن يكون مفيدا لما يتعلق الذم به ، فلو أفاد منع التفضل ، لكان ذلك لا يصح فيه ، وقوله تعالى : (الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ)[1] على جهة الذم . وقوله : (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ . فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ)[2] . وقوله تعالى : (وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ)[3] إلى غير ذلك ، على طريقة الذم ، يدل على ماقلناه .

واستدل شيخنا أبو على رحمه الله على ذلك ، بأن أهل الأخبار قد نقلوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله « وأىّ داء أدوى من البخل »[4] وذلك يقتضى أنه قبيح ، وأن البخل مذموم . وقولهم فى جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم : من سَيِّدكم ؟ إنه الجدّ بن قيس ، إلا أنه بخيل ، يدل على أن البخل مما يؤثر فى السيادة والرياسة ، ولا يكون ذلك إلّا وحاله ماوصفناه[5] .

(١) الآية رقم ٣٧ من سورة النساء « الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ، ويكتمون ما آتاهم الله من فضله ، وأعتدنا للكافرين عذابا مهينا » . والآية رقم ٢٤ من سورة الحديد : « الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ، ومن يتول فإن الله هو الغنى الحميد » .

(٢) الآية رقم ٧٥ من سورة التوبة (براءة) .

(٣) الآية رقم ١٨٠ من سورة آل عمران : « ولايحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم ، بل هو شر لهم ، سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ، ولله ميراث السموات والأرض والله بما تعملون خبير » . وفى الأصل اضطراب فى لفظ الآيات ، وقد أصلحناه .

(٤) فى (النهاية لابن الأثير : دوا) : « وأى داء أدوى من البخل » : أى أى عيب أقبح منه . والصواب : أدوأ بالهمز ، ولكن هكذا يروى ، إلا أن يجعل من باب دوى يدوى دوا ، فهو دو : إذا هلك بمرض باطن . هذا ، والجد بن قيس : أحد بنى سلمة ، بكسر اللام ، من الخزرج ، وقد ذكره ابن هشام فى السيرة . طبعة الحلبى فى موضوع (أسماء من شهد العقبة) ، وقد سأل النبى صلى الله عليه وسلم بنى سلمة : « من سيدكم يابنى سلمة ؟ فقالوا : الجد بن قيس ، على بخله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : وأى داء أكبر من البخل ؟ سيد بنى سلمة الأبيض الجعد : بشر بن البراء بن معرور » .

(٥) فى الأصل : ولا يكون ذلك وحاله إلا ماوصفناه .

فأما من عاب عليه رحمه الله التعلق بهذا الخبر من حيث لا يقول بخبر الواحد ، لأنه إنما تعلق به من حيث عدّه فى المتواتر المتظاهر ، أو فى الأخبار المتلقاة بالقبول ، على وجه يوجب صحته .

فإن قال : إن جميع ماذكرتم هو بخل مقيّد فى أمور مخصوصة ، فلا يمنع تعلق الذم به ، فمن أين أن كل بخل هـذا حاله ؟ بل ما أنكرتم أن البخيل على ضربين : أحدهما : يمنع الحقوق فيستحق الذم ، والآخر : يمنع الجود والإفضال ، فيستحق النقص والتقصير . أو لستم قد عرفتم أن أهل اللغة وصفوا مانع القِرى بأنه بخيل ، وقد علموا أن ذلك من باب الإفضال ؟

قيل له : إن الذى دللنا به على ماقدمناه فى البخيل ، أكثره مطلق غير مقيد ، فلا وجه لأن تَطْعُن فيه بما ذكرته ، لأنه تعالى وإن قيد البخل فى قوله : « ومنهم من عاهد الله » ، فقد أطلقه فى قوله : « الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل » . وكذلك الخبر ورد مطلقا ، فلا يصح ماذكرته من الطعن ، ولأن الاستعمال فيه على طريقة الذم مطلق غير مقيد . فأما وصفهم مانع القرى بذلك ، فلأنهم اعتقدوا وجوبه ، وهذه الطريقة فيهم معروفة ، فوصفوه عند المنع بهذه الصفة ، وقد بيّنا أن أسماءهم تبيح الاعتقاد ، كما تبيح المعرفة ، فذلك بمنزلة وصفهم للأصنام بأنها آلهة عند الاعتقاد ، فالطعن بذلك ساقط .

وأما ما ذكرته من القسمة فالأول معقول ، والثانى مجهول ، لأن قولك : إنه
يوصف بأنه بخيل متى منع مايكون عنده مقصرا وناقصا : لا يفهم / المراد به ، إلا /٢٢
أن تريد به الذم ، وهذا يُلحِق القسمَ الثانىَ بالأول ، لكنه لا يذكر فى الذم أنه[1] بتفاضل ، فمنع بعض الحقوق يقتضى من الذم أكثر مما يقتضى غيره .

(١) فى الأصل : (أن) .

وإن أردت بذلك أنه متى لم يفعل ، لا يستحق من المدح ، مايستحقه من يفعل الجود والإفضال ، وهـذا لايوجب وصفه بأنه بخيل ، ولا يصح أيضـا أن يوصف بأنه ناقص مقصر ، لأنه لو استحق ذلك بألّا يفعل التفضل ، لوجب فيمن جاد بأكثر ماله ألّا يتخلص من الوصف بأنه ناقص مقصر .

وبعد ، فإن وصفه بأنه مقصِّر فى أنه يقتضى الذم ، كوصفه بأنه بخيل ، فكيف يجوز أن يجعل قَدْحا فيه ؟

يُبين ذلك قولهم : حق الله بين الغـالى والمقصِّر ، فذموا التقصير ، كما ذموا الغُلُوّ ، وذلك يدل على أنه يقتضى الذم كما يقتضيه وصف البخيل بأنه بخيل .

فإن قال : فيجب على هـذا القول ، أن يصح خروج القادر المتمكن من الإفضال ، من أن يكون جوادا وبخيلا ، وقد علمنا أنهم يجرون هاتين الصفتين مجرى مالا ثالث لها .

قيل له : قد يخرج عندنا عنهما إلى أن يكون مقتصدا ، فلا يكون مانعا للواجبات من الحقوق ، فيكون بخيلا ، ولا مكثرا من فعل الجود والإفضال ، فيكون جوادا ، بل يسلك طريقة بينهما ، فإن جاد جاد بالقليل ، ووفر ماعليه من الحقوق ، وهذه الصفة معقولة ، كما عقلنا الصفتين اللتين ذكرهما ، فلا يمتنع أن نفيدها بقولنا إنه مقتصد ، فقولنا مقتصد يفيد ما ذكرناه ، فالاقتصاد إذا كان فعلا فهو الذى يتضمن العدول عن الإكثار من الجود والإفضال ، وعن منع الحقوق .

فإن قال : هلا قلتم إن البخيل هو الضيق الصدر فى باب العطاء ، دون مانع الحق ، وأن يكون منعه لذلك يدل على ضيق الصدر ، فلذلك يوصف بهـذه الصفة عنده .

قيل له : ماقدمناه فى الجواد يفسد هذا القول . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه

الله : إن من يصنع الطعام الكثير ، وشق عليه أن يؤكل منه ، إنما يوصف بأنه بخيل ، من حيث إذا عرف منه ظهور الكراهة لتناول طعامه ، واشتهر ذلك من حاله ، قَبَض الجميعُ عن أكل طعامه ، فعادت الحال فيه ، إلى أنه بمنزلة من لم يصنع الطعام ليؤكل ، فلذلك يوصف بأنه بخيل ، وكذلك متى ظهرت منه الكراهة لواحد مخصوص لا على هذا الوجه ، لم يوصف بذلك . وبين أن من يؤثر غيره على نفسه بالطعام ، لا يوصف بأنه بخيل ، وإن شق عليه وضاق صدره ، بل متى اعتقدوا فيه أن المشقة أكثر ، والصدر بما فعله أضيق ، كان زوال هذا الاسم عنه[1] قويًا ، وكل ذلك يبين فساد هذا القول .

واعلم أن قولنا (بخيل) ، لو سلمنا أنه اسم لم يمنع التفضل ، لم يؤثر ذلك فى صحة ما نقوله فى الأصلح ، ولا حصل لأصحاب الأصلح فى ذلك قدح[2] لأنهم ربما تعلقوا بأن الكثير المال ، العالم بأن فى جيرانه وأقاربه من اشتدت به الحاجة ، وأن القدر يبذله لهم لا يؤثر فى حاله ويساره ، فالمعلوم من حاله أنه يوصف متى لم يفعل ذلك بأنه بخيل ، وذلك يبين وجوب ذلك عليه . فجوابنا عند ذلك : بأن العقلاء أجمع إن وصفوه بذلك ، وسُلِّم ما ادعيته من هذا الوصف الواقع منهم ، فليس يخلو حالهم من أن يكونوا علموا أنه يستحق الذم ، أو لم يعلموا ذلك ، فإن علموه لم يَخْلُ علمهم به من أن يكون ضروريا أو مكتسبا ، فإن كان ضروريا ، فيجب أن نشركهم ، وأن نكون بالمخالفة فى هذه المسألة معاندين ؛ وإن كان مكتسبا ، فيجب أن نبين الدليل عليه ، ولا نتعلق باللفظ الذى حكيتموه . وإن كانوا يصفونه بأنه بخيل ، من دون علم حاصل لهم بما ذكرناه ، فلا حجة علينا فيه ، لأن الاعتقادات قد تكون جهلا ، فلعلهم اعتقدوا اعتقاد جهل ، فوصفوه

(١) فى الأصل : (له) . ولم يتضح لنا مرجع الضمير . أما مرجع الضمير فى (عنه) فهو البخيل .
(٢) فى الأصل : (قرح) والكلمة غير منقوطة . وقد أثبتنا ما نراه لائقا بالمقام .

بأنه بخيل ، وما هذا حاله لا يكون حجة ، وذلك يبين أن تسليمنا لهم فى معنى البخيل ما يقولون ، كما لا يؤثر فى مذهبنا ، فكذلك لا يصحح قولهم ، وهذا هو
٢٣ / الذى قدمنا أن الكلام فى / العبارات لا يُؤثر فى هذا الباب .

فصــــل

فى بيان ما يجب من أفعال الله تعالى ، ومفارقته لما لا يجب منها

اعلم أن الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى الحُسْن ، لما بيناه من الدلالة على أنه لا يفعل القبيح ، وبينا أن الفعل الذى لا مدخل له فى الحسن والقبح ، لا يصح عليه تعالى ، فإذن يجب فى كل أفعاله أنه حسن . ثم ينقسم ، ففيه ما لا صفة له زائدة على حسنه ، وذلك كالعقاب المستحق ، وفيه ما له صفة زائدة تقتضى استحقاق المدح به ، ولا يستحق الذم بألّا يفعله ، وهو سائر ما فعله من التفضُّل . ويدخل فى ذلك ابتداء الخلق ، وما يتصل بهم من الصفات التى يجب أن يكونوا عليها ، وما خَلَق لهم من الأجسام والأعراض . ويدخل فى ذلك ابتداء التكليف أيضا ، وتقصّى ذلك قد تقدم . ومنه ما له صفة زائدة تقتضى الذم لو لم يفعله تعالى ، وهو الواجب ، وقد بينا أنه لا يجب على القديم سبحانه إلا ما أوجبه بالتكليف ، من التمكين والإلطاف ، وإثابة من يستحق الثواب ، وما أوجبه بفعل الآلام من الأعواض . فهذا جملة ما يجب عليه تعالى ، وقد بينا أن ما وجد مع التكليف من التمكين والإلطاف لا يكون واجبا ، لأنه فعله وقد كان له ألّا يفعله ، بألّا يفعل التكليف معه ، وإنما يجب ما يتأخر عن حال التكليف ، من التمكين ، والإلطاف وما لا يصحان إلا به ، ولذلك نقول : متى كلف المعدوم ،

فلا بد من أن يوجده ويمكّنه ويزيح سائر عِلله ، ولذلك نقول بعد القيامة : إنه تعالى لا بد من أن يعيد المُثاب ، ليصح أن يفعل مايستحقه من الثواب ، وقد بينا من قبلُ الدلالة على وجوب ذلك ، وذكرنا مايعتل به شيخنا أبو على رحمه الله ، وما يعتمده شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، وبيّنّا أن وجوب ذلك لأجل التكليف المقدّم ، يجرى مجرى وجوب شكر النعمة ، للإنعام المتقدم ، وقضاء الدين ، للاستقامة المتقدمة ، وبينا أن وصفنا هذه الأمور بأنها تفضُّل مجاز . وبينا وجه المجاز فيه ، وفصلنا بين ذلك وبين الوعد ، وأنه لا يقتضى وجوب الموعود ، وبينا أن الوفاء بالنذر إنما يجب منا لأجل الشرع . وبينا فى هذه الواجبات أن لها وجوها تجب لأجلها ، لأن التمكين إنما يجب إذا تقدم التكليف ، لأنه تمكين مما كَلّف وألزم[1] ، والألطاف إنما تجب ، لأنها مصالح فيما كَلّف وألزم[1] ، والثواب إنما يجب لكونه جزاءً على فعل ما كلف وألزم[1] .

فلم نقل بوجوب هذه الأفعال إلا والوجوه المقتضية لوجوبها معقولة ، كما لم نقل بوجوب رد الوديعة وقضاء الدين إلا لوجوه معقولة ، ولا يجب عند شيوخنا رحمهم الله ، عليه تعالى الفعل ، لأنه صلاح ، ولأنه أصلح ، ولا لأنه صواب ، ولأنه أصوب ، ولا لأنه إحسان وإنعام على المحتاج إليه ، مع أنه ممن لا يضره الإعطاء ، ولا ينفعه المنع ، ولا لأنه يؤدى إلى نيل الثواب ، ودرجة الاستحقاق ، ولا لأنه يوجب الشكر والعبادة ، إلى غير ذلك مما يقوله المخالف فى هذا الباب .

---

(١) عطف الفعل « ألزم » فى هذه العبارة ثلاث مرات على الفعل « كلف » وهو من من عطف المرادف على نظيره . وقد وضع الناسخ كلمة « الذم » موضع « ألزم » فى المواضع الثلاثة ، وفى مواضع أخرى تقدمت ، وكله تحريف .

واعلم أن من حق المعانى التى تعرف بالأدلة ، ألّا تعتبر فيها العبارة ، وربما اعتمد القوم فى وجوب الأصلح على عبارات يذكرونها سوى ماذكره ، فيجب أن يوافقونا على المراد ، ثم نبين أن ذلك لا يقتضى وجوب ماذكروه ، وكذلك فربما تعلقوا فى الدلالة على مذاهبهم ، على ذكر أمثلة فى الشاهد ، فمنها مايدّعون وجوده ، ومعلوم من حاله أنه لا يوجد ، بل هو محال ؛ ومنها مايوجد ولا يتعلق به الحكم الذى يدّعون ثبوته ، وربما خلطوا السمعيات بالعقليات فى هذا الباب ، الذى من حقه ألّا يُعتمد فيه إلا على أدلة العقول . فيجب أن تشتد العناية بموافقتهم فى هذه الأمثلة ، وربما ذكروا وجوب الأفعال لا يعطونها حقيقة الوجوب ، بل يرجعون فيه إلى معنى التفضل ، وما يحصل من المزية للمتفضل على غيره ، أو المكثر من الجود والإفضال على المقال[1] منهما . فهذا الباب يجب أن يُحتاط فيه ، لأن مكالمتهم فيه كالعبث ، إذ لا خلاف فيما يفعله تعالى من الأصلح فى غير باب الدين ، أنه بهذه الصفة ، وربما استدلوا على قولهم بإطلاق لفظة الوجوب ، من غير ثبوت حقيقته ، وعلى تعذر ذلك ، لأنه لا معتبر بالعبارات فى هذا الباب . وذلك نحو ماقاله شيخنا أبو القاسم البلْخى رحمه الله ، عند استدلاله على وجوب الأصلح ، بأن للغنى الموسر العالم بشدة حاجة جاره إلى شُربة من ماء ، ولا ضرر عليه فى أن يجود به : إن العقلاء يقولون بوجوبه . فلما قال له شيوخنا : إنه لا يُمتنع أن يقال فى ذلك إنه واجب ، كما يقول أحدنا لصاحبه : يجب عليك أن تتفضل بما سألتك ، إلى غير ذلك . أجاب بأنْ قال : قد سلمتم لى أنه واجب ، ثم ادّعيتم ما ينقضه .

وهذا من بعيد مايُتَعلق به ، لأنهم رحمهم الله سلّموا إطلاق اللفظ ، فظن أنهم سلموا المعنى ، ثم تكلم عليه .

---

١ ـ (على المقال) : كذا فى الأصل ، ولا ندرى بم يتعلق الجار والمجرور ؟

فيجب فيما يرد من هـذا الباب أن يُميز مايتعلق بالمعنى مما يتعلق بالعبـارة على مابيناه .

فصـــل

فى بيان الدلالة على صحة مانقوله فى هذا الباب ، وبطلان مايذهبون إليه

اعتمد الشيخ أبو على رحمه الله فى ذلك ، على أنه لو وجب عليه تعالى الصلاح والأصلح ، وهو تعالى يقدر من ذلك على مالا يتناهى ، لوجب عليه مالا نهاية له ، وذلك يقتضى وجوب مالا يصح مما[1] وجب عليه أن يفعله ، وقد ألزم على هـذا الوجه ألّا يكون لما خلقه أول ، لأنه لا حال خلق فيها الأصلح إلا وقد كان يجوز أن يقدم قبله ماهذا صفته ، فإذا كان واجبا ، فيجب أن يقدم ذلك . وهذا يوجب ماذكرناه ، أو يؤدى إلى أن القديم لا يتقدم فعله إلا بأقل مايجوز أن يتقدم القادر فعله . وقد عُبّر عن ذلك بعبارات يزيد بعضها على بعض فى الوضوح ، وإن كانت الدلالة واحدة ، فمنهم من قال : لو وجب ذلك على الله سبحانه ، لم يخل حاله فيما لم يفعل من الزائد على مافعل ، من وجوه :

إما أن يقال إنه تعالى لا يقدر عليـه ، وذلك يوجب تناهىَ مقدوراته ؛ أو يقال إنه يقدر عليه ويفعله ، وذلك موجب أن لا نهاية لفعله ، والموجود الحادث لابد من تناهيه .

أو يقال بأنه لم يفعل مع وجوبه عليـه ، وذلك يوجب أنه تعالى لا يفعل مايجب ، ويلزم عليه مذهب المُجْبِرة ، من جواز أن يفعل القبيح .

أو يقال إنه لا يفعل ، وليس بواجب فى الحقيقة ، وذلك يوجب صحة مانقوله .

(١) فى الأصل : (ممن) ، وهو تحريف من الناسخ .

أو يقال : محال فيما يزيد على مايفعله ، أن يحصل فيه صفة الصلاح والأصلح ، وذلك يوجب فى المعنى أن مقدوره قد تناهى على ما سنبينه .

وربما عُبّر عن ذلك بأنه تعالى لو وجب عليه ذلك ، لأدى إلى ألّا يصح أن يخرج مما وجب عليـه البتة ، لأنه لا حال إلا وفى مقدوره مايصح أن يخرج إلى الوجود ، مما صفته صفة مافعله ، فيكون بمنزلة من يقول فيمن يملك مائة دينار : الواجب عليك أن تحسن بدفع دينار منه ، ويَعتل فى وجوبه بأنه إحسان ؛ فقد علمنا أن هذه العلة إذا كانت حاصلة فى الجميع ، مما لم يتصدق بجميعه ، لا يكون خارجا من الواجب ، وقد علمنا أن مقـدوره تعالى فى كل حال من الصلاح والأصلح ، بحل هـذا المحل ، فيجب لو كان واجبا ألّا يكون خارجا مما وجب عليه البتة ، وذلك ينقض وجوبه ، وفى بعض وجوبه إفساد هـذا الوجه ، الذى جعلوه وجها لوجوبه .

فإن قال : إنكم بنيتم الدلالة على أن فى مقدوره تعالى أن يفعل مالا يتناهى من الصلاح والأصلح ، ومن قولكم إن الصلاح هو النفع ، والنفع هو السرور واللذة ، وما أدى إليهما عاجلا وآجلا ، وليست اللذة عندكم معنى ، فيقال إنه يقدر منها على مالا نهاية له ، والسرور تابع لها ، فكأنه ليس بمعنى ليفعله بها ، وفى ذلك إبطال ماذكرتم .

قيل له : لو سلم ماذكرته ، لم يطعن فى الدلالة ، لأن اللذة إذا لم تكن معنى ، فالملتذ الذى هو الحى ومايلتذ به من المدركات معقول ، فكان يجب أن/ ٢٥/ يفعل تعالى من ذلك مالا نهاية له ، لأن فى مقدوره أن يفعل من الأجسام وما تختص به ، مما عنده يتكامل النفع ، مالا نهاية له ، وذلك يبطل القدح بما ذكره .

وبعدُ ، فإن اللذة وإن لم تكن معنى سوى مايدركه الحى ، فقد علمنا أن مايلتذ به من المدركات معان معقولة ، فيجب أن يفعل تعالى من ذلك مالا نهاية له ، على مابيناه .

وبعدُ ، فإن اللذة وإن لم تكن معنى ، فالشهوة التى لها يلتذ الملتذ ، معان معقولة ، ويزداد التذاذهُ بزيادتها ، وينقص بنقصانهـا ، فيجب لو كان ماذكروه واجبـا ، أن يفعل من الشهوة والمشتهى مالا نهاية له ، حتى يكون التذاذ العبد أقوى .

فإن قال : ومن أين أن الشهوة يصح أن يوجـد منهـا فى قلب العبد مالا ينحصر ؟

قيل له : لأنهـا فى نوعها لا تحتاج إلا إلى الحياة وتنبه القلب كالاعتقادات ، فإذا صح ذلك ، فيجب ألّا ينحصر مايصح[1] وجوده منها .

فإن قال : أليس عنـدكم أن القدرة وإن كانت لا تحتاج إلا إلى وجود الحكمة ، فالذى يصح أن يوجـد منها محصور العـدد ، فهلا قلتم بمثله فى الشهوة ؟

قيل له : لأن القدرة تحتاج مع الحياة إلى صلابة وتأليف زائد ، من حيث علمنا أن التخلخل فى محلها يوجب انتقاصها ، على مانعلمه من حال التعب بالمشى الكثير ، وليس كذلك حال الشهوة ، ولأنه لم يثبت أن هذه الأحوال تؤثر فيها ، فهى كالاعتقادات فيما ذكرناه .

فإن قال : إذا كان التأليف الزائد مقدورا له تعالى ، فيجب أن يصح أن يوجد منها مالا ينحصر .

(١) فى الأصل : (مالا يصح) والسياق يأبى وجود (لا) .

قيل له : إنه لابد من أن ينتهى تأليف الحى إلى شىء[1] ، متى زيد عليه بطلت الحياة ، لأنهـا لا يصح أن توجد فيما يحصل بمثل صفة الحديد وغيره ، ولا يحتمل هـذا القـدر من التأليف إلا قَدْرا من القُدَر[2] ، فلذلك وجب ألّا يوجـد منهـا إلا مِقدار مخصوص[3] ، وليس كذلك الحال فى الشهوة ، لأنها لا تحتاج إلا إلى الحياة والتنبه ، وذلك يوجب صحة وجود مالا ينحصر منها .

وبعد ، فقد ثبت أن للشهوة أمثالا ، وأنها مخالفة للقدرة فى هذا الباب ، وصح أن المحل الواحـد إذا احتمل الشىء احتمل أمثاله ، وذلك يوجب صحة ماذكرناه فيها ، لو لم يدل على أن سائر الشهوات بمنزلتها ، فى أنها لا تحتاج إلا إلى ماتحتاج إليه ، وإن كانت مختلفة .

وبعد ، فلو ثبت أن الشهوة كالقدرة ، لـكانت الدلالة صحيحة ، بأن نقول : كان يجب أن يفعل تعالى منها مالا نهاية له ، بأن يُعَظِّم الحى المشتهى ، لأنا وإن قلنا إن القُدَر محصورة ، فقد يصح الزيادة عليها ، بالزيادة فى محلها ، لأن الحى كلما عظم احتمل من القدرة بحسب كثرة أجوائه ، فـكذلك كان يجب فى الشهوة، وفى ذلك تصحيح الدلالة .

فإن قيل : إن الذى توجبه من الأصلح ، هو الذى تجوزون أن يفعله القديم تعالى ، وتقولون إنه إذا فعله فهو إحسان وتفضل ، فأما إذا لم يلزمكم تجويز وجود مالا نهاية له ، لم يلزمنا إيجاب مالا يتناهى .

قيل له : إنه تعالى إذا فعل منه قدرا مخصوصا فمن قولنا : إن مازاد عليه كان يصح أن يفعله ، ومع ذلك إذا لم يفعل ، لايؤدى إلى فساد . وقد بينا أن قولكم

(١) فى الأصل « حى » فى موضع شىء .
(٢) القدر : كذا فى الأصل .
(٣) فى الأصل : إلا مقدارا مخصوصا .

بوجوبه يؤدى إلى ضروب من الفساد، لا بد من واحد منها، إلا أن يتركوا المقالة، وفى ذلك بيان الفصل بين المذهبين.

وقد بين شيوخنا رحمهم الله أن التجويز مفارق للإيجاب، بأن قالوا: قد نقول فى زيد إنه يجوز أن يتحرك فى الثانى [1] ويسكن، ولا نقول: يجب أن يتحرك ويسكن، بل متى قلنا بأنه واجب، أدى إلى اجتماع الضدين. والتجويز لا يؤدى إلى ذلك، فكذلك لا يلزمنا فى التجويز وجود مالا يتناهى، ويلزمهم فى الإيجاب.

وبعد، فإن التجويز إذا أريد به الشك، فقد يصح أن نشك فى إيجاد مالا يتناهى، ولا نشك فى جملته، فلا يجوز وجوده، وإن جوزنا وجود المقدار المتناهى منه، وليس كذلك حال الإيجاب، لأن صفة الكلّ فى الوجه الذى له يجب عندهم لاتختلف، فيجب أن يفعل الحكيم الجميع.

وإن أريد بالتجويز الصحة، فكأنه قيل لنا: إن وجب أن يفعل تعالى مالا يتناهى من الأصلح، من حيث قلنا بوجوبه، فلازم لكم أن يفعل كل مايقدر عليه، أو جوزوا خروج كل مايقدر عليه إلى الوجود.

فمن جوابنا: أنه لا وجه له يوجب ذلك، فيما كان مقدورا وإن كان القادر حكيما، وقد ثبت فى الحكيم أنه لابد من أن يكون فاعلا للواجب.

واعلم أن القائل إذا قال فى القادر: إن الفعل واجب عليه، ووصفه مع ذلك بأنه حكيم، لا بد من أن يفعل الواجب، فمجموع هذين المذهبين يُوجب عليه أن كل ماله صفة الواجب، فلا بد من وقوعه من جهته، وإلا انتقض إحدى المقدمتين، فصار ذلك فى بابه بمنزلة وصف القادر بأنه مُلجأ إلى فعل مخصوص،

(١) و الثانى: كذا فى الأصل، والكلمة غير منقوطة، وغير واضحة المعنى. ويجوز أن يراد بالثانى (الإيجاب).

له صفة مخصوصة، وهو قادر على كل ماله تلك الصفة. فمجموع ذلك يوجب أنه لابد من كونه فاعلا، وإلا انتقض ماقدمناه.

فعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا أن يقولوا بوجود مالا نهاية له، على قولهم فى الأصلح، وأنهم متى قالوا فيما فعله بأنه متناه، فلا بد من أن يلزمهم بعض ماذكرناه من وجود الفساد، ومتى قلنا إنه يجوز منه أن يفعل مالا نهاية [له] [1] وأنه يقدر على ذلك، وأنه لو فعله لكان حسنا وتفضلا وإحسانا، وكل هذه المقدمات لاتوجب علينا وجوب مالا نهاية له، فكيف يصح إلزام التجويز على الإيجاب، لولا قلة التأمل؟

وهذا السؤال هو الذى كرره شيخنا أبو القاسم البلخى رحمه الله فى كتبه فى الأصلح، عند هذه الدلالة وإيراد مشايخنا لها، وقد انكشف الخلل فيه.

ومما اعتمده أيضا أن قال: إنه يلزمكم ــ على قولكم بوجوب الأصلح فى باب الدين ــ أن يفعل تعالى منه مالا نهاية له، فإذا لم يلزم ذلك لعلة تذكرونها، فكذلك لايلزمنى فيما أقوله.

وهذا بعيد، لأن الأصلح فى باب الدين إنما نريد به فعل مايكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ما كُلّف من الواجبات العقلية، ولا ترجع بذلك إلى جنس مخصوص، وقد ثبت أنه لايمتنع أن يحصل هذا الحكم لقليل الفعل دون كثيره، أو لكثيره دون قليله، وللواحد دون غيره، ولهما لمجموعهما؛ فإذا صح ذلك، لم يحصل لما لم يفعل تعالى صفة ما فعل، فكيف يجب أن يفعل مالا نهاية له؟ لأن الواقع منه إذا صح أنه يفعل عنده ما كُلّف، فالزائد عليه ليس بلطف، وليس

(١) (له): ساقطة من الأصل، وقد يحذف خبر لا النافية للجنس، كما فى (لا ضير، ولا بأس).

كذلك ماقالوه ، لأنا قد بينا أنه لابد من أن يكون لما لم يفعله تعالى ، حُكْم ماقد فعله على مذهبهم ، فيجب أن يفعل الجميع ، أو إن لم يفعل إلا قدرا مخصوصا منه ، أن يلزم ما ذكرناه من وجوه الفساد .

واعلم أن هذه المسألة إنما يجوز أن تسأل عنها على طريقة التقدير : بأن يقول قائل : لو علم تعالى من حال بعض المكلفين ، أنه لا يؤمن حتى يفعل تعالى مالا نهاية له ، ما الحكم فيه ؟ أتقولون إنه لايحسُن أن يكلفه ، من حيث لايصح دخول ماهو لطيف له في الوجود ، أو تقولون يحسن أن يكلفه ، ويكون بمنزلة من لا لطف له ؟ أو تقولون إن المسألة مستحيلة ، لأنه لا يجوز فيما هذا حاله أن يكون لطفا ؛ وقد بينا القول في ذلك في باب اللطف ، وأن الصحيح من ذلك ، أنه بمنزلة من لالطف له ، لاستحالة دخول ذلك في الوقوع ، وخروجه من أن يكون مقدورا إيجاده على وجه يكون لطفا ؛ فتفسيره يقتضي أنه لالطف له ، فيحسن منه أن يكلفه .

وبعد ، فلو قال قائل : إنه تعالى لا يحسُن أن يكلفه ، على ماذهب إليه شيخنا أبو عبد الله رحمه الله ، في ذلك ، لم تكن المسألة لازمة ، لأنا لم نقل بأن التكليف يحصل ، وهذا اللطف يجب ، بل قد نفينا وجوبه ، من حيث يتعلق وجوبه بتكليف لم يحصل ، ولا يمكن أن يتعلق القوم بمثله ، لأن الصلاح الواجب لا تعلق له بغيره ، فيقال : إن الذى لم يفعله تعالى لا يكون واجبا ، بأن لم يوجد سبب وجوده ، فالكلام لازم لهم .

فإن قيل : إن الذى لم يفعله تعالى نقول فيه إنه لايجب ، من حيث يؤدى إلى فساد ، كأنه تعالى قد علم فيما لم يفعل من الأصلح ، أنه لو فعله لأدى إلى أن
٢٧/ يكفُر قوم لولاه لآمنوا / وما حل هذا المحل لا يكون صلاحا وأصلح ، فقد ميزنا بين ما فعله وبين مالم يفعله ، فأثبتنا لما فعله وجه الوجوب ، دون مالم يفعله ،

وسلم كلامنا عما ذكرتموه من المطاعن .

قيل له : إن الذى يفسُد المكلف عنده ، بمنزلة مايصلح المكلف عنده ، فإذا لم يصح فيما كان لطفا وصلاحا أن يكون مما لا يمكن دخوله في الوقوع والوجود ، فكذلك القول فيما يفسد عنده ، وفي ذلك إسقاط ماسألت عنه ، لأن الذى لم يفعله تعالى ، ليس بإشارة إلى قدر متناه ، فيصح أن يتعلق فيه بما ذكرته .

فإن قال: إنى أقول ما ذكرته في المتناهي منه .

قيل له : فيجب أن تكون المسألة باقية فيما يزاد عليه ، لأن الزيادة على هذا المتناهي الذى قلت إنه لا يفعله تعالى ، من حيث كان مفسدة ، وعلى المتناهي الذى قد فعله تعالى ، بمنزلة الزيادة على أحدهما ، في أن الكلام الذى ذكرناه يتوجه عليه ، والقسمة تصح فيه .

وبعد ، فإن كون الفعل مفسدة لا يرجع إلى حسه على ما بيناه ، لأن قليله قد يكون مفسدة ، وكثيره بخلافه ، فإذا صح ذلك ، فيجب أن يجوز في الزائد على ما فعله ، ألّا يكون فسادا ، فإذا جوزت ذلك لزمك ما ذكرناه من الفساد ، لأنه لا[1] فرق بين تجويز ذلك ، وبين القطع على أنه لا يجب أن يكون مفسدة ، في لزوم ما أوردناه .

فإن قال : إنى أقطع فيما لم يفعله على أنه مفسدة ، من حيث لو لم يكن كذلك لكان تعالى سيفعله ، من حيث كان صلاحا وأصلح .

قيل له : إنك تبنى هذا الكلام على أن الأصلح واجب ، ولم يتقدم لك العلم به ، بل قد أوردنا مايوجب فساده ، فلا يجوز أن تطْمَئن فيه بما لا يصح إلا بصحته . على أنه لا يجوز فيما لا يدخل تحت الوجود ، أن يقال إنه مفسدة ، كما ذكرناه من قبل ، فكيف يصح التعلق بذلك ؟

(١) (لا) : ساقطة من الأصل .

وبعد ، فليس أن يقال فيما لم يفعله تعالى : إنه من حيث كان مفسدة يقبح ، فلا يفعله تعالى ، بأولى من أن يقال : إنه من حيث كان صلاحا وأصلح يجب ، فلا بد من أن يفعله ، لأنه كما صح ثبوت وجه القبح فيه بزعمه ، فقد ثبت وجه الوجوب فيه ، مثاله أنه تعالى إذا كان قادرا على أن يخلق[1] ــ وفيها من المكلفين وغيرهم ــ بعدد مافى هذه الدنيا ، فليس بأن نقول إنه تعالى يقبح منه خلق ذلك ، لأنه مفسدة للمكلفين فى هذه الدنيا ، بأولى من أن يقال إنه يجب أن يخلقهم ، لأن خلقهم صلاح لهم ، من حيث يؤدى إلى نفعهم فى العاجل والآجل ، فلم صار بأن يقبح ذلك ، من حيث يؤدى فى بعض المؤمنين منا إلى أن يكفر ، فيستحق العقاب ، بأولى من أن يقال : يجب ذلك ، لأنه يؤدى فيهم إلى أن يطيعوا ، فيستحقوا الثواب . وفى ذلك إبطال المسألة ، وليس يمكنه أن يقول فى ذلك ما يقول فى الحسن إذا حصل فيه بعض وجوه القبح : إنه ليس بأن يحسُن أولى من أن يقبح ، بل نقول فيه إنه بالقبح أولى . وذلك لأنا لا نثبت للحَسن وجها يحسن لأجله ، وإنما نرجع فيه إلى أن فيه غرضا ، وأن وجوه القبح عنه منتفية ، وذلك يمنع من ثبوت ماله يَحسن ، مع ثبوت بعض وجوه القبح فيه ، وليس كذلك ماقالوه ، لأنا قد أريناهم أن وجه القبح قد حصل فيه ، ووجه الوجوب قد حصل ، لأن كل واحد منهما لو انفرد عن الآخر ، لثبت حكمه ، فالكلام لهم لازم .

فإن قالوا : فأنتم قد تقولون بثبوت وجه الوجوب فى أشياء وهى غير واجبة عندكم ، نحو قولكم فى اللطف إنه إذا كان فسادا لبعض المكلفين ، يجب أن يكون قبيحا .

قيل له : قد بينا من قبل أن وجه الوجوب لا يحصل فى ذلك .

(١) كذا فى الأصل . ولم يبين المفعول به ، وهو مرجع الضمير فى (وفيها) .

فإن قال : فمن قولكم أن رد الوديعة قد يحصل فيه فساد ، فيخرج من أن يكون واجبا .

قيل له : إنما نقول فيه من ناحية وجوب أدائه ، لا أنه يخرجه من الوجوب فى الحقيقة . وإنما كان كذلك ، لأن الرد الواجب لا يتعين بفعل ولا وقت ، وليس كذلك قولهم ، لأن الأصلح لو وجب لتعين بفعل ووقت ، فلا يصح لهم فيه ماذكرناه ، ولأن رد الوديعة ليس بوجه للوجوب إلا بشرائط ، منها فقد ماذكرته .

فإن قال : ألستم تقولون فى الثواب إنه واجب فى حال التكليف ، ويقبح أن يُفعل .

قيل له : إنا نقول فيه : إنه يتأخر فعله ، لمثل العلة التى ذكرناها فى رد الوديعة، لأن الثواب المستحق لايتعين بفعل / ولا وقت ، وليس كذلك ما قالوه فى الأصلح. / ٢٨

فإن قالوا : إذا صح وجوب مالانهاية له من الثواب ، وإن كان المفعول يتناهى ولايؤدى إلى فساد ، فكذلك نقول فى الأصلح .

قيل له : إنا وإن قلنا بوجود مالا نهاية له من الثواب ، وإن كان المفعول يتناهى ، ولا يؤدى إلى فساد ، فكذلك نقول فى الأصلح .

قيل له : إنا وإن قلنا بوجود مالانهاية له من الثواب فى الجملة ، فإنا نفصل ذلك فى كل وقت ، ونجعل مقدارا مخصوصا الواجب منه دون غيره ، وهو تعالى يفعل ذلك القدر بكماله ، وليس كذلك قولك ، لأنا قد ألزمنا أن يفعل تعالى فى الوقت الواحد مايزيد على فعل ، فإذا لم يفعله ، والصفة واحدة ، لزمك ماذكرناه من الفساد .

واعلم أنهم ربما اجتهدوا فى إقامة الدلالة ، على أنه محال أن يفعل تعالى قبل كل فعل فعلا ، ليزيلوا عنهم لزوم ماألزمناهم ، من أنه كان يجب ألّا يتقدم فعله ، إلا بما

يجرى مجرى الوقت الواحد ، بوجوه يذكرونها فى هذا الباب ، ويبينون بها الفرق بين الماضى والمستقبل ، مما قد ذُكر فى أول الكتاب ، وذلك مما لاينفعهم ، لأن الغرض أن نبين أن قولهم بوجوب الأصلح ، يؤدى إلى هذا الأمر الفاسد ، فكلما تبين فساده ، وكثر من الأدلة فيه ، كان أقوى للغرض ، فلا يجب إذا تشاغلوا بذلك، أن نكلمهم فيه ، بل يجب أن نسلم مايذكرون ، ونبين أنه مما يقوى الدليل الذى أوردته عليهم ، فكذلك متى أوردوا الدلالة على أن وجود مالا نهاية [له][1] محال ، فمن حقك أن تبين أن القول الذى يؤدى إلى جواز هذا المحال ، ويدل على وجوبه ، يجب أن يكون فاسدا ، ولا تكلمهم فى نفس هذه المسائل .

وبعد ؛ فإنا نبين أن كونه قادرا لم يزل لنفسه ، يقتضى خروج ذلك من الإحالة ، فتعلقهم بذلك يبعد .

فإن قال : إذا كان تعالى يخلق العباد عندكم لينفعهم ، على مابينتموه من قبل ، وقلتم إن هذا وجه حُسْن خلقه لما خلق ، فيجب ألا يكون بأن يخلق قدرا منه أولى من قدر ، ويجب أن يخلق قبل الوقت الذى خلق ، لأن الداعى لايتغير ، وما يتفضلون به من ذلك ، هو فصلنا فيما ذكرناه .

قيل له : قد بينا أن قولكم إنه يقدر من الأصلح على أكثر مما فعل ، مع قولكم إن الأصلح واجب ، وأنه تعالى حكيم ، لا يجوز ألّا يفعل الواجب ، يقتضى أنه لابد من أن يكون فاعلا للزائد على مافعله ، حتى لاينتهى إلى حد ، إلا ويجب أن يكون فاعلا لأكبر منه ، وإلا عاد على هذه المقدمات أو بعضها بالنقض، وليس كذلك مانقوله فى الحسن ، لأنا لم نقل إنه لابد فيه من أن يفعله الحكيم ، بل المزيد عليه قد كان ألّا يفعله ، على ما هو عليه من صفاته ، فضلا عن الزائد .

(١) (له) : ساقطة من الأصل .

فكيف يلزمنا مثل ماألزمناهم ، وقد بينا فى أول باب العدل ، أن الحكيم إذا علم فى الفعل أنه حسن وإحسان ، فله أن يفعله ، وجعلنا ذلك كالعلة فى أن له فعله ،وليس يجب فيما له أن يفعل ، أن يفعل لامحالة ، وإذا لم يجب ذلك فيه ، يجب فى أمثاله أولا ، وليس كذلك كون الفعل واجبا ، لأنه يقتضى فى الحكيم أنه لابد من أن يفعله ، فلا يصح فى نفس الواجب أن يقال إنه لم يفعله ، ولايصح فيما هو بمثل الدلالة .

دليل آخر : وقد استدل شيوخنا رحمهم الله على ذلك بأن من حق الواجب ألا يستحق به الشكر ، وإنما يستحق ذلك بالتفضل للذى يفعله القادر ، مع جواز ألا يفعله ، على بعض الوجوه .

ويبين ذلك أن قضاء الدين لا يستحق به الشكر ، وإنما يستحق ذلك بالتفضل الذى يفعله القادر ، مع جواز ألا يفعله فى بعض الوجوه ؛ يبيّن ذلك أن قاضى الدين لا يستحق شكرا على فعله ، ولو أنه أعطى / هذا القدر تفضلا ، ٢٩/ لاستحق الشكر ، ولو أنه أعطى قبل الأمر لم يستحق الشكر ، فإن أعطى بعده استحق الشكر .

ولا فرق بين الحالين إلا ماذكرناه ، فلو كان سائر مايفعله القديم تعالى من المنافع واجبا ، لوجب ألا يستحق الشكر بإنعامه وإحسانه ، وثبوت ذلك يبطل هذا القول .

وليس لأحد أن يقول : ألستم وإن قلتم بوجوب الثواب والأعواض والألطاف ، فإن عندكم يستحق تعالى الشكر عليها ، فكذلك القول فيما نوجبه من الأصلح . وذلك لأنا نقول فى جميع ذلك : قد كان يجوز منه تعالى ألا يفعله ، بألا يفعل ما يجرى مجرى السبب له ، فيعد تفضلا من هذا الوجه ، لأنه تعالى قصد بالتكليف والتعويض الثواب ، فإذا كان متفضلا به ، صار كأنه متفضل

بالثواب ، فلذلك يستحق تعالى عندنا الشكر على جميع ذلك ، وليس يصح للقوم هذه الطريقة ، لأنهم لا يقولون فى الأصلح إنه تفضل ، ولا إنه متعلق فى وجوبه بسبب تقدم ، هو متفضل به ، لأنهم يوجبونه لأمر يرجع إلى حال العبد المنتفع ، وإلى حاله تعالى ، من غير تعلق بأمر متقدم ، فيجب لزوم ماذكرناه لهم .

ويفارق الشكر المدح فى هـذا الباب ، لأنه لا يستحق إلا بالإحسان والتفضل إذا فعل ، لهذا الوجه ، وليس كذلك المدح ، لأنه يستحق على الواجب وغيره ، على ماتقدم ذكره ، فليس لأحد أن يقدح فيما ذكرناه بهذا الـكلام .

يبين ذلك أن قضاء الدين يستحق به المدح ، ولا يستحق به الشكر ، ولو كان كالمدح لاستُحِقا جميعا به .

وبهذه الجملة قلنا إن الـكافر والفاسق قد يستحقان الشكر على مايقع منهما من التفضل والإحسان ، وإن لم يجز أن يستحقا المدح . وقلنا إن الذم المستحق على القبائح يؤثر فى استحقاق المـدح ، ولا يؤثر فى استحقاق الشكر والحـكمة ، فلذلك يستحق الشكر به . وذلك لأن الواجبات وإن اختلف وجـه وجوبهـا ، فذلك غير مانع من اتفاقها فى أن لا شكر يُستحق فيما نفعله من الإحسان ، الذى قد كان يجوز ألّا نفعله ، والواجب — وكله داخل فى أنه كان يجب عليه أن يفعله — فلا يجوز أن يستحق الشكر به . يبيّن ذلك أن مايلزم أحدنا من العطية لا يستحق الشكر به إذا فعله ، وجب من جهة الاستدانة ، أو غضبا وإيلاما[1] وغير ذلك ، وذلك يبين أن اختلاف وجوه الوجوب لا يؤثر فى هذا الباب .

فإن قال : فيجب فيمن تصدق بزكاة أو كفارة أو غيرهما من الواجبات ،

(١) فى الأصل : « وجب من جهة الاستدانة ، أو غصا وإتلافا وغير ذلك » . ولعل ما أثبتناه أوضح وأقرب .

ألّا يستحق الشكر ، وقد علمنا أنه قد يستحق ذلك ممن يعطيه .

قيل له : إنه لا يستحق الشكر على نفس العطية والدفع ، وإنما يستحقه على إيثار عين على عين ، لأنه قد كان يجوز أن يتصدق به على غيره من الفقراء ، فوضعه فيه خاصة بمنزلة التفضل ، فيجوز أن يستحق الشكر على هـذا القدر ، وذلك لا يتأتى للقوم ، لأن عندهم أن الأصلح واجب لـكل أحد ، فلا يصح فيه طريقة الإحسان .

فإن قالوا : أليس الغنى المـكثر يستحق الشكر على أن يسقى غيره شربة من ماء ، فإن كان ذلك واجبا عليـه ، ولا يستحق ذلك على قضاء الدين ، فهـلا جوزتم مانقوله فى الأصلح ؟

قيل له : إن الذى جعلته أصلا فيه نخالف ونقول إنه متفضل به ، فلذلك استحق الشكر عليه ، وإذا كان الخلاف فيه كالخلاف فى الأصلح ، فلا تعلق لك به . ولذلك نقول إنه لو لزمه بذل هذا الماء ، من جهة غم يلحق على عطش من سقاه ، لم يستحق الشكر ، كما لا يستحقه على قضاء الدين . ولذلك نقول إن مايفعله الإنسان بولده من جهة سرور يلحقه ، أو غم ينصرف عنه ، لا يستحق به الشكر ، لأن ذلك واجب عليه ، لأجل دفع الضرر .

يبين صحة مااعتمدناه : أنه إذا وجب عليه إيصال العطية إلى غيره / صار ذلك ٣٠ /
من حقوقه ، حتى لو كف عنه لـكان لصاحب الحق تناوله ، وماهـذا حاله لا يجوز أن يستحق به الشكر ، لأنه لو جاز ذلك فيه ، لجاز أن يستحق الغاصب الشكر ، على رب العين القـائمة ، فلما بطل ذلك ، وعُلِم أن بذل العين كالدين ، لاتفاقهما فى الوجوب ، ثبت أن استحقاق الشكر ينافى كون العطيـة حقا للمعطَى .

ويبين أنه إنما يستحق إذا كان فاعلها متفضلا بها ، على الطريقة التى ذكرناها، فلو كان مايفعله تعالى بعباده هذا حاله ، لوجب ألّا يستحق الشكر ، فإن التزم ملتزم ذلك ، قيـل له : إذا لم يستحق الشكر ، فَبِأنْ لا يستحق العبادة أولى ، لأن استحقاق العبادة هو بمكان النعمة العظيمة ، على مابيناه من قبل ، متى لم يستحق على يسيرها الشكر ، لم يجز أن يستحق العبادة على العظيم منها .

دليل آخر : وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بوجه آخر يقارب ماقدمناه ، وهو أن التفضل فى أنه معقول فى الأفعال ، بمنزلة الواجب ، وبمنزلة القبيح والمباح ، فإذا صح ذلك لم يجز ألّا يثبت هـذا القسم فى أفعاله تعالى . وعلى قولهم يجب فى كل مايفعله سبحانه من هذا الباب ، دخوله فى أنه واجب ، وذلك بما قلناه ، ألا ترى أن الواحد منا لما صح أن يفعل الواجب ، صح أن يفعل التفضل، والقديم تعالى فى كونه قادرا تزيد حاله على حال الواحد منا ، فبأن يصح منه أن يتفضل أولى ، وليس يمكنكم دفع التفضل فى أقسام الأفعال ، لأن ذلك مما يعلم باضطرار فى الشاهد ، كما يعلم أن فيما يفعله الإنسان فى نفسه مايكون واجبا عليهـا ، وفيها ماهو نَدْب ، فكذلك فيما يوصل إلى الغـير ، فيه واجب وتفضـل ، وإذا صح دخوله فى فعلنا ، صح دخوله فى فعله تعالى .

فإن قال : إنما صح ذلك علينـا ، لأن الواحد منا تلحقه المضرة بالعطية ، وينتفع بالمنع ، وليس كذلك حاله تعالى ، فصار جميع مايفعله من خير الواجب لهذه العلة .

قيل له : إن اختلاف الفاعلين لا يؤثر فى صحة هذه الأقسام منهم ، فلا فرق بينك إذا تعلقت بهـذا الـكلام وبين المجبرة إذا قالت : إن كون القبيح قبيحا من الله تعالى مستحيل. وإن صح منا ، لأنه رب مالك ، إلى سائر ما يذكر فى هذا

الباب . ولا فرق بينك وبينهم إذا قالوا إنه تعالى يفعل القبائح ، ويستحق المدح ، ونحن نستحق عليها الذم ، فلما بطلت هذه الطريقة ، لأن أقسام الأفعال وأحكامها لا يختلفان باختلاف أحوال الفاعلين ، فكذلك ما ذكرناه .

فإن قال : ألستم تقولون إن المباح يستحيل دخوله فى أفعاله تعالى ، وإن صح دخوله فى أقسام أفعالنا ، أفلا جاز مثله فى التفضل ؟

قيل له : إن المعتبر بالمعانى دون العبارات ، ومثل المباح قد يدخل فى فعله ، لأنه إذا عاقب فى الآخرة فهو حَسَن ، ولا صفة له زائدة على حسنه ، فقد جاز دخوله فى فعـله سبحانه ، فيجب أن يجوز مثله فى التفضل ، فذلك مبعد عليك فى المعنى ، لأنك لا تثبت نفعا واصلا من جهته تعالى إلى أحد ، إلا وتقول بوجوبه .

وبعد ، فلو لم يثبت فى أفعاله المباح ، لم يتوجه إلينا هذا الـكلام ، لا ما يثبته مقدورا له ، كما تثبت القبائح مقدورة له تعالى ، وإن تعالى عن فعلها ، لكونه حكيما . وليس كذلك حال القوم ، كأنهم على ما ألزمناهم ، لا يثبتون فى مقدوره التفضل ، لأن ما يصح كونه تفضلا من المنافع الموصلة إلى الغير ، هو واجب لا محالة ، ولا يجوز ، وكان لا يجوز إلا كذلك ، وهذا يوجب نفى هذا القسم عن فعله تعالى ، وعن مقدوراته ، ولو جاز ذلك لجاز مثله فى أجناس الأفعال وضروبها ، حتى يقال فى بعضها إنه تعالى لا يوصف بالقدرة عليه ، وإن صح على القادر منها أن يفعله .

يبين ذلك أن الواحد منا فى العطية الواحدة ، يصح أن يفعلها تفضلا ، ويفعلها واجبة ، ويختلف حاله فى ذلك بالقصد ، فصارت فى أنها نفع على وجهين بالقصد ، بمنزلة الخير الذى يجوز / أن يقع بالقصد على وجه ، فكما لا يصح فيما هذا حاله ، ٣١ /

أنه تعالى يصح أن يفعله ، على بعض الوجوه دون بعض ، فكذلك القول فى العطية . وهذا معنى قولنا : إن ضروب الأفعال لا يقع فيها اختصاص فى القادرين .

دليل آخر : واستدل رحمه الله على ذلك بأنه لو وجب عليه تعالى أن يفعل الصلاح والأصلح ، لوجب على الواحد منا أن يفعل ذلك ، لأنه قادر على فعله ، متمكن منه ، والمفعول به محتاج إلى ذلك ، منتفع به ، وقد علمنا أنه لا علة لأجلها يجب ذلك على القديم تعالى لو وجب ، إلا ما ذكرناه ، وهو قائم فى الواحد منا ، فيجب أن تكون العطية واجبة عليه ، لأن وجه الوجوب إذا ثبت فى الفعل ، ثبت وجوبه ، ولا يختلف فى ذلك باختلاف أحوال الفاعلين ، على ما بيناه من قبل .

فإن قالوا : كذلك نقول .

قيل لهم : فيجب على الواحد منا فى كل ما يملكه ، أن يتصدق به على المحتاجين ، لأن هذه العلة موجودة فى الجميع .

فإن قالوا : إنا نخالف فى ذلك ، ونقول : إنما يجب على الله تعالى ذلك ، لأن العطية لا تضره ، والمنع لا ينفعه ، وليس كذلك حال الواحد منا ، لأن العطية تضره وتَشُق عليه ، والمنع ينفعه ، لأنه إذا بقى ذلك الشىء فى ملكه انتفع به ، وإنما كان يلزمنا هذا الكلام ، لو كان ما لَهُ أوجبنا ذلك عليه تعالى ، ثابتا فينا .

قيل له : قد علمنا أنه سبحانه إنما لا تضره العطية ، ولا ينفعه المنع ، لا لأمر يرجع إليهما ، ويختص بهما ، بل لأنه فى ذاته تستحيل عليه المنافع والمضار ، فحكم العطية التى هى منافع واصلة إلى العباد ، حكم قَبيح لو فعله فى المضار والمنافع ، يستحيل عليه ، فليس ذلك مما نُبَيِّن به فعلا من فعل ، ولا مقدورا من مقدور ،

وما هذا حاله لا يجوز أن يجعل وجها لوجوبه ، كما لا يجوز أن يجعل وجه قبح الفعل منا ، أنا مملوكون ، ووجه حسنه من الله تعالى أنه مالك ، على ما تقوله المُجْبِرة ، وإنما يجب أن يثبت فى وجه الوجوب ، ما يَبِين به بعض الأفعال من بعض ، وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

وبيان ما قاله شيوخنا رحمهم الله فى ذلك : أنهم قالوا فى جواب هذا السؤال إن ذلك ضَمٌّ منكم لما ليس بعلة ، إلى ما هو علة ، وهو بمنزلة قول القائل : إن الجسم أيضا صار متحركا لصحة تحريكه وللحركة ، أو لوجوده وللحركة ، إلى غير ذلك ، فكما أن ما هذا سبيله مُطَّرح ، فكذلك القول فيما ذكرتم .

وبعد ، فإن التفرقة التى ذكروها لو صحت لوجب منهما ألا يلزم أحدَنا قضاء الدين ، لأنها عطية تضره ، ولو مَنَع ذلك لكان ينفعه ، فلما كان ذلك غير مؤثر فى وجوبه ، ولم يجز أن يجعل تفرقة بيننا وبينه تعالى ، فيقال : إن الثواب يجب عليه ، لأنه لا يضره فعله ، ولا ينفعه منعه ، وليس كذلك قضاء الدين ، فكذلك لا يجوز أن يجعل تفرقة فيما ذكرناه .

وبعد ، فقد صح أن المضرة والمشقة بأن يقتضيا وجوب الفعل ، أولى من أن تؤثرا فى وجوبه ، ألا ترى أن كل ما نشتهيه لا يجب علينا ، ويجب علينا ما يضر ويشق ، فصارت المضرة جهة لوجوب الفعل عليه ، فكيف يصح لهم أن يجعلوها مُسْقطة للوجوب ، ومؤثرة فيه .

وبعد ، فقد ثبت فى العبارات ، أن المشقة إذا كان فيها أكثرُ ، فهى أدخل فى الوجوب ، فكيف يقال إن من حق المشقة أن تخرج الفعل عن الوجوب ؟

وبعد ، فقد علمنا أن المشقة التى فى الفعل ، تصير الفعل أنفع ، لأن الثواب المستحق عليه يصير أكثر ، فإذن كان من أصل القوم أن الفعل إذا كان أنفع ،

فهو أولى بالوجوب ، فكانت المشقة تدخله فى كونه أنفع ، فيجب أن يقتضى تأكيد وجوبه / ٣٢/

فإن قالوا : ألستم تقولون فيه تعالى إنه يجب أنْ يُلْطِف[1] العبدَ فى فعل ما كلّفه ، لأنه لا تجوز عليه المضار ، وليس كذلك أحدنا ، لأنه لا يلزمه اللَّطَف ، للمشقة التى تلحق ، ولذلك قلتم : إن المولى إذا استسقى غلامه ، وعلم أنه لا يطيع إلا بأن يبذل له شَطْر ماله ، إن ذلك لا يجب عليه ، لأجل المضرة ، فكيف أنكرتم علينا ما ذكرناه ؟

قيل له : إنا لا نوجب اللَّطَف[2] إلّا على المكلّف . وتوجبه على شرائط مخصوصة ، ذكرناها فى باب اللَّطَف ، فلذلك لا يلزم العبدَ أن يُلْطِف لغيره ، فأما ماذكرتموه فى المولى ، فإنما لا يلزمه لا لأنه يضره ، لأنه لو استسقاه وهو خائف على نفسه التلف إن لم يسقه ، لوجب عليه بذل شطر ماله ، لا بل كل ماله . فالمضرة قائمة ، وإنما توجب عليه ذلك مع السلامة ، لأنه استجلاب نفع ، يستتر ضررا عظيما ، وهذا مما لا يحسن ، وليس كذلك ماذكرتموه ، لأنكم عولتم فى التفرقة على زوال المضرة فى الغائب ، وثبوتها فى الشاهد .

وقد بينا أن ذلك لا يوجب التفرقة بين الغائب والشاهد فى وجوب الفعل ، لأن المضرة بأن يكون لها حظ فى وجوب الفعل ، أولى من أن يكون لها حظ فى إسقاط وجوبه .

فإن قال : أليس المتقرر فى العقول أن المكثر منا ، الذى لا يكاد يحصى ملكه وماله ، كثرة ووفورا ، يلزمه إذا علم أن جاره عطشان ، أن يترك له الطعام والشراب ، لأن ذلك لا يضره والحال هذه ، فلو كان بخلاف هذه الصفة لم يلزمه

(١) أى يوفقه ويعصمه . وهو من ألطفت فلاناً : إذا أتحفته وبررته بهدية ونحوها .

(٢) اللطف بالتحريك فى اصطلاح المعتزلة : ما يختار المكلف عنده الطاعة : تركا وإتيانا . (انظر كليات أبى البقاء) .

ذلك ، ولا تفرقة يشار إليها بين الأمرين إلا ماذكرناه من نفى الضرر فى أحد الوجهين ، وثبوته فى الآخر ، وذلك يبين صحة ما اعتمدنا عليه فى التفرقة بين الغائب والشاهد ، لأنا فرقنا بفرق متقرر فى عقول العقلاء فى الشاهد .

قيل له : إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله أجاب عن هذه المسألة ونظائرها بأن قال : إنه محال أن يوجد فى العباد من لا تضره العطية ، لأن الذى بذله مما ينتفع به إذا منعه ، ولابد فيمن هذا حاله ، أن تلحقه المضرة ببذله ، ولولا ذلك لم يستحق مدحا ولا ثوابا ، ولا استحق على من غصبه منه عوضا وبدلا .

ويبين ذلك أن ذلك القدر من الماء والطعام ، لو كان لا ينفعه منعه ، وليس بعض المقادير بذلك أولى من بعض ، لأن الجميع إنما يجتمع بانضمام بعضه إلى بعض ، لوجب من ذلك ألّا ينتفع بمنع جميع مايملكه من الطعام والشراب ، وبطلان ذلك بين ؛ فإذا صح ذلك لم يتم للقوم ما ادَّعوه فى الشاهد .

قال رحمه الله : فإذا لم يصح أن يوجد فى العباد مَن هذا حاله ، فالسائل منهم إذا سأل عن هذه المسألة ، فكأنه سأل عنها بذكر العبد ، وأراد القديم تعالى ، لأنه المختص بأن العطية لا تضره ، والمنع لا ينفعه ، والخلاف بيننا وبينهم هو فى القديم تعالى ، فإذا كانت مسألته على ما رتبناها لا تصح إلا فيه ، والخلاف دون غيره ، فيجب أن تكون ساقطة وتَعُول عليه[1] .

فإن قالوا : إنا نسلم ماذكرتموه ، لكنا نسأل على وجه آخر ، فنقول : إن المكثر الذى صفته ماذكرنا ، لا يعتد بما يفعله من العطية فى المضرة ، فوجب عليه ذلك ، دون من يُعُدّه مَضرة ، وجعله أصلا على هذه الطريقة .

قيل له : خبرنا عن هذا المكثر لو اعتد بذلك فى المضرة ، أكان يجب عليه ؟

(١) (تعول عليه) أى تضطرب ، وتحتاج إلى تغيير الأساس الذى قامت عليه . والتعبير : اصطلاح فى حساب الفرائض .

فإن قالوا بنفى وجوبه ، أبطلوا حكم الشاهد ، وإن قالوا بوجوبه ، أبطلوا ما أوردوه الآن .

على أن جميع ذلك إنما يصح تعلقهم به لو سلمنا لهم الحكم ، لأن علة الحكم ، إنما يتكلم فيها مع تسليم الحكم ، ونحن فى ذلك نخالف ونقول فيمن هذا حاله : إنه لا يجب عليه البذل إلا عند أمر عارض ، وهو أن يَغْتَمّ بما يشاهد من حال الجائع العطشان ، فيلزمه ذلك تحرزا من المضرة التى لحقته ، ويجب ذلك من جهة السمع ، لأنه لطف ، كما نقول بوجوب الصلاة وغيرها ، فإما أن يجب لما ذكروه فيمتد ، وصار حاله وإن لم يعتد بالمضرة ، كحال من يعتد بها عندنا فى / هذا الباب ، ٣٣/
وفى ذلك إسقاط السؤال .

فإن قيل : فإنا ندّعى فى ذلك ضرورة الفعل ، ولا نفكر فى مخالفتكم .

قيل له : لا دلالة آكد فى بطلان قولكم ، من ادعاء الضرورة علينا ، فى أمر يعلم خلافه . على أن ادعاء الضرورة فى علة الحكم لا تصح ، على ما بيناه من قبل ، لأن كل حكم نعلمه باضطرار ، فلابد فى معرفة علته من الاكتساب ، فإذا صح ذلك ، لم يمكنهم أن يدعوا إلا أن هذا الفعل واجب ، فمن أين أنه يجب من جهة الفعل ؟ ولأن البذل لا يضره ، والمنع لا ينفعه ، دون أن يقول : إن ذلك واجب سمعا .

فإن قال من لا يقر بالسمع من أهل العقول : نعلم وجوب ذلك .

قيل له : فى هذا نخالف ، ولا فرق بين من ادعى وجوب ذلك فى المكثر ، أو ادعاه فى المتوسط ، أو الفقير الذى لا يحتاج فى البذل إلى ما يبذل ، لأن العقل لا يفصل بين الجميع فى ذلك ، ولا فرق بين من يقول بوجوب بذل ذلك للإنسان المحتاج ، أو بوجوبه للبهيمة ، أو لبعض الحيوان ، ولا فرق بين من يوجب بذل

ذلك ، وبين من يوجب بذل الكسوة ، وسائر ما يتعلق بشهوات ذلك الجائع ، ولا فرق بين من يوجب بذله لجائع واحد ، أو لأهل بلد لحقهم قحط وبؤس وشدة ، لاتفاق حالهم فيما يقتضى معونتهم ، وبطلان ذلك ظاهر .

فإن قال : قد علمنا أن الواحد منا يقبح منه أن يمنع غيره من الاستظلال بظل داره ، أو تناول ما رماه من فُضالة مأكوله ، أو التقاط الحب الساقط من زرعه بعد الفراغ من حصده ، إلى غير ذلك ، وإنما يقبح ذلك ، لأن ذلك الانتفاع من الغير لا يضره ، ومنعه لا ينفعه ، فإذا كان تعالى بهذه الصفة فى سائر ما يخلق من منافع العباد ، فيجب أن تكون واجبة عليه .

قيل له : إن الذى يقبح لأجله من العبد المنع ، مما سألت عنه ، هو لأنه عيب لا فائدة فيه ، ولو كان له فيه فائدة لحسن المنع ، وإن كانت العلة التى ذكرتها قائمة . وهكذا نقول فيما خلقه الله تعالى ، مما يصح الانتفاع به ، إنه لا يحسن منه أن يمنع العباد من الانتفاع به ، لأنه يكون عابثا بذلك ، تعالى الله عنه ، وإنما يحسن منه المنع إذا كان للغير فيه مصلحة ، فيخرج عن كونه عَبثا ؛ ولهذه الجملة قلنا فيما خلقه تعالى من المنافع ، إنها على الإباحة ، إلا أن يرد السمع فيها بالحظر . وليس هذا الموضع مما يشاكل الخلاف بيننا وبين القوم ، لأنهم يقولون بوجوب ابتداء المنافع ، ولم يثبت فى الشاهد أنه يجب على العبد أن ينفع غيره ، على الوجه الذى تعلق به .

يبين ذلك ، أنه وإن قبح من أحدنا ما ذكروه من المنع ، فغير واجب عليه أن يَبْنِىَ ما يُستَظل به ، ويركب فى الحائط المرآة لينظر فيها ، أو يزرع ويحصد ، لكن يسقط عنه من الفضل ما يلقطه الفقير ، إلى غير ذلك ، فقد فصل العقل بين المنع ممن هذا حاله ، وبين ابتداء فعله ، وفى ذلك إسقاط تعلقهم بهذه الطريقة .

ولا فرق بين ما أجبنا به عن المسألة ، وبينها إذ سألوا عنها على هـذا الوجه ، فزادوا فى شرحهـا ، بأن كثروا من صفات الغنى ، وكثرة ماله ، وكثّروا من وصف الفقير المحتاج المضطر ، لأن الحال فى الجواب لا يتغير . ومتى قالوا : إن القديم تعالى أعلمَ الغنيّ أن الذى يحتوى عليه من المـكلَّف ، يـكفيه طول عمره فى قضاء أوطاره أجمع ، بل يـكفيه ويـكفى أهل بلده ، ثم شاهد هذا المضطر وقد عَلِم أنه إن لم يَسْقه ولم يطعمه ، يَمُت فى وقته ، أكنتم تقولون إن البذل لا يجب عليه ؟

فمن جوابنا أن هـذه المسألة غير معلومة ، لأنا لا نعلم أحدا فى العقل هـذه صفته ، فلا يصح التعلق بها ، ولو ثبت أنهـا معلومة ، لـكان جوابنا ألا يخلو حال هذا الغنى مع هذه الصفات من / أمرين : إما ألا يغتم بمـا عليه المضطر / ٣٤ البتة ، فغير واجب عليه أن يبذُل له الطعام والشراب ، أو يغتم بذلك ، فيلزمه لدفع الضرر . ولو أن قالِباً قلبَ عليهم الـكلام ، فقال لهم : لو أن القديم تعالى عرف الفقير الذى يجد قوت يومه ، مع هذه الزيادة التى يبذلها للمضطر ، أنه يكفيه طول عمره ما يحتاج إليه ، بأن يرزقه حالا بعد حال ، وشاهدَ هذا المضطر، أكان يجب أن يواسيه ، فإن قال : لا يجب ذلك ، لزمه أن يتهم تدبير القديم تعالى ، ولا يثق بوعده ، وجاز لنا أن نقول بمثل ذلك فى الغنى الموسر الذى وصف حاله ، ومتى قال إنه يلزمه ، قلنا له : فيجب على قضيتك أن يكون الفقير كالغنى فى هذا الباب ، ومن تضره العطية بمنزلة من لا تضره .

دليل آخر :

وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله بوجه آخر ، على هذه الطريقة ، فقال : لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والأصلح على الوصف الذى ذكرنا ، لوجب

ذلك فى الشاهد ، ولو وجب ذلك ، للزم الإنسانَ النافلةُ ، كما تلزمه الواجبات ، لأن المعلوم من حالها أنها صلاح له وأصلح ، كالواجب ، ولولا ذلك لما رغّب تعالى فى فعلها ، ولما استُحِق عليها الثواب ، ولا يجوز أن يجب على القديم تعالى فعل الصلاح بالعبد ، ولا يلزمه أن يفعل الصلاح بنفسه .

يبين ذلك [أنه] لمّا وَجَب عند التـكليف عليه تعالى أن يلطف للمـكلَّـف ، وجب على العبد عند التعريف ، أن يفعل ماهو لطف له من مقدوراته ، ولأن الوجه الذى يجب عليه تعالى ، قائم فيه فيما نُحصيه من الأفعال ، وهذا يوجب التسوية بين الفعل والواجب ، فى العقل والشرع ، وما أدى إلى ذلك وجب فساده . ومتى التزم ملتزم ذلك ، يكون خارجا عن ضرورة العقل ، وضرورة السمع ، لأنا نعلم من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم باضطرار ، فى أفعال مخصوصة ، أنها نافلة ، وليست بواجبة ، كما نعلم فى بعضهـا أنه واجب ، وليس بنفل ، فمن نفى الندب والنفل عن أفعال المـكلَّـف ، هو بمنزلة من نفى الواجب عن أفعاله . فألزمهم رحمه الله على هذه الطريقة ، أن يكون ترك النفل كترك الفرض فى القبح ، لأن كل واحد منهما يُخرج العبد عن فعل الصلاح ، وهذا كالأول ، فى أن القول به عِناد ، ودفع للضرورة .

فإن قال : إنا نقول فى النفل إنه كالفرض ، لولا تفضـله تعالى بإسقاط العقاب فى تركه ، وإنما فارقَ الواجب ، لأنه مؤاخَـذ بعقوبة تركه ، فلا يلزم ماذكرتم .

قيل له : إنما يتم ماقلته متى دللت على أنه يستحق العقاب إذا لم يفعله ، ثم تبين أن ذلك العقـاب قد أسقطه القديم تعالى بتفضله ، فأما والخلاف واقع فى ثبوت العقاب ، قبل الكلام فى سقوطه ، فالذى قلته تَعَبُّد .

وبعد ، فإنما يجوز ذلك لورود السمع بما ذكرته ، لأن التفضل بإسقاط العقاب لا يُعلم عقلا ، وإنما يعلم سمعا ، فأىّ سمع ورد بذلك ، ليتم لك ماقلته ؟

ويجب فيمن لا يعرف هذا السمع إن ادّعوا سمعا فى ذلك ، أن يحسُن فى عقله ذم من لم يفعل النافلة ، كما يحسن ذلك فى الواجب .

وبعد ، فلا فرق بين من ادعى فى النفل ذلك ، وبين من قال فى المباح : إنه يستحق العقاب بألا يفعل ، لكنه سبحانه تفضل بإسقاطه ، وفساد ذلك بيّن. على أنه يجب على هذا القول ، أن يجوز فى بعض الأزمان ، أنه تعالى لم يتفضل على أهله بإسقاط عقوبة النفل ، فيكون فى عقولهم النفل كالفرض ، وادعاء ذلك بمنزلة مايقوله بعض المُجْبِرة ، من أن فى عقول : الحسن كالقبيح ، والإحسان كالإساءة ؛ على أنه لا يخلو إسقاط العقاب ، من أن يكون قد أخرج الفعل من أن يكون واجبا ، أو لم يؤثر فى وجوبه ، فإن أخرجه من كونه واجبا ، فيجب أن يجوز منه تعالى أن يسقط عقوبة الواجبات ، فيخرج من أن يكون واجبا / وأن يجوز فى كثير من المكلفين ، ألا يجب عليهم فعل بَتَّةً ، على وجه .

وبعد ، فمتى خرج من كونه واجبا ، فلا عقاب فيه ، حتى يقال إنه يسقط ؛ وهذا القول يؤدى إلى تعلق وجوبه بألا يسقط عقابه ، وتعلق ثبوت العقاب الذى يسقط بوجوبه ، وهذا محال .

وإن قال : إن إسقاط العقاب لا يخرجه من أن يكون واجبا ، فالكلام لازم لهم ، ولا قدح لهم فيما أوردوه ؛ وكذلك الكلام عليهم متى قالوا : إنما خرج النفل من أن يكون واجبا ، لأنه تعالى وعد بإسقاط عقابه ، أو حكم بذلك ، أو أخبر به .

فإن قالوا : إنما قلنا ذلك ، لأن الإخلال به بمنزلة الصغائر المغفورة ، وليس كذلك الإخلال بالواجبات .

قيل لهم : وهذا مما يُعلَم سمعا ، ولو ثبت أيضا لم يؤثر فى وجوبه ، فما قدمناه من الكلام يسقطه ؛ ألا ترى أن كون الفعل لم يمنع من قبحه ، وإن سقط عقابه .

وبعد ، فقد كان يجب على هذا القول ألا يمتنع فى بعض المكلفين ، أن يزيد عقاب إخلالهم بالنوافل ، على ثواب مافعلوه من الواجبات ، فلا يكون ذلك مغفورا ، ويكون من حاله هذا مع بذل جهده فى أداء الواجب من أهل النار ، وفساد ذلك واضح .

فإن قال : يوجب كون المكلف مُغْرًى بالعدول عن بعض الواجبات ، من حيث يعلم بعقله أنه لا يستحق العقاب إذا لم يفعله . وهذا بمنزلة الإغراء بالقبيح ، ولذلك قلنا إنه تعالى لا يُعَرِّف المكلف الصغائر ، ولذلك قلنا : لو أنه تعالى تفضل بإسقاط العقاب ، لما جاز أن يعرف المكلف .

وقد بينا الكلام فى الإغراء ، وما يجوز أن يقع منه تعالى ويكون خارجا منه ، وما لا يجوز أن يفعله وهو داخل فيه ، فلا وجه لذكره الآن .

وبعد ، فإن إسقاط العقاب ليس بأن يقال إنه صلاح فى الإخلال بالنفل ، فيفعله تعالى بالعبد ، أولى من أن يقال إن المؤاخذة بالعقاب أصلح ، لكن يلتزم العبد فعل النفل ، فيكون أصلح ، لما يؤدى إليه من الثواب ، وهذا يوجب أنه تعالى بفعله ماهو صلاح ، منع العبد من بعض الصلاح ، وليس أن يقال ذلك ، بأولى من أن يقال إن الحكمة توجب أن يُخَلِّى العبد وصلاحه ، ولا تُسقط عنه عقوبة الإخلال بالنفل .

وليس يمكنهم أن يقولوا فى النفل إنه ليس بصلاح ، لما ذكرناه من أنه يؤدى إلى ثواب دائم ، كالواجب ، وما هذا حاله لا بد من كونه صلاحا ، ولولا

استحقاق الثواب به ، لما حسن من الله تعالى مع مافيه من المشقة ، أن يُرَغِّب فيه المكلَّف .

فإن قال : إنه تعالى إنما لم يُوجِب النافلة ، لأنها كما أن فى فعلها صلاحا ، ففى تركها صلاح ، وليس كذلك حال الواجب .

قيل له : إن تركها راحة ودَعَة ، ويجرى مجرى اللذة ، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون صلاحا ، كالنافلة ، لأنه لا يستحق به الثواب .

فإن قال : يستحق به ذلك ، كما قد يستحق المكلف عندكم فى بعض الأفعال الثواب ، وإن كانت لذة ، ولم يكن فيها مشقة .

قيل له : إنا لا نوجب فيما يختص بهذه الصفة الثواب ألبتة ، وإنما يجوز استحقاقه فيما يحصل فيه مشقة ، أو فيما يتصل به من سبب أو غيره ، وقد بينا شرح ذلك ، ولذلك لا يجوز أن يَتَعَبَّد تعالى بالأكل والشرب ، كما يتعبد بالأفعال الشاقة .

وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله لهم عند هذه المسألة : لو صح استحقاق الثواب بما هذا حاله ، لصح فى أهل الجنة أن يستحقوا الثواب ، على تنعمهم بالثواب . وهذا يؤدى إلى أن يجوز فى بعضهم أن يصير بمنزلة النبىّ أول حال دخول الجنة ، فيما يستحقه من منزلة الثواب ، وهذا مما لا خلاف فى فساده ، لأنهم أجمعوا أن / أحدا من غير الأنبياء ، لا تبلغ درجته قَطُّ مبلغ درجة الأنبياء ، فى شىء /٣٦ من أحوالهم ، وبيّن أن ذلك لا يلزمنا فى المؤمن فى دار الدنيا ، لأنا لا نجوز أن يبقى من العمر القدر الذى يبلغ ثواب طاعته مبلغ ثواب الأنبياء ، ولو أنه عُمِّر العمر العظيم ، لوجب ذلك ، وليس كذلك حال أهل الجنة ، لأنهم يتنعمون أبدا ، ولا انقطاع لنعيمهم ، فالكلام لازم لهم . وبيّن أن عند القوم أن أهل الآخرة مكتسبون ،

فى حكم المكلَّفين ، فلا يجوز أن يدفعوا ماقلناه ، بمثل مانقوله نحن فى أهل الجنة .

فإن قالوا : إن ترك النافلة له صفة فى الشاهد ، لها يكون صلاحا ، لا يحصل مثلها لأهل الجنة ، وهى أنه يروّح عن القلب والجسم ، فيتمكن العبد عند ذلك من العبادة ، مالا يتمكن لولاه ، فلذلك صار صلاحا ، وجاز استحقاق الثواب به .

قيل له : كأنك تقول : إن أداء الفرض عنده يكون أسهل وأمكن ، وقد علمت أن ذلك كلما كان أشق فهو أصلح . وهذا يوجب ضدّ ماقاله ، لأنه ينقص مرتبة مايفعله من الواجب لسهولته .

فإن قال : أردت بذلك أنه عنده يتمكن ، ولولاه لم يتمكن .

قيل له : قد علمنا أن فاعل النافلة فى التمكن ، كتارك النافلة فى أكثر الأحوال ، فلا يصح ماذكرته ، ولو صح لكان إنما يصح فى بعض المكلفين ، فيجب فى غيرهم أن نقول : إن ترك النافلة لا يكون صلاحا فيه ، وفى ذلك إيجاب النفل ، على ماقدمناه .

وبعد ، فإن هذه الصفة إذا لم تُخْرِج ترك النفل من أن يكون لا مشقة فيه البتة ، فكيف يصح أن يكون صلاحا ؟ وقد بينا أن ماهذا حاله لا يجوز أن يستحق به الثواب على وجه ، ولو جاز خلافه ، لجاز أن يقال فى القبيح ، إذا كان هذا صفته ، إنه صلاح .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى جواب ذلك : لو كان تركها صلاحا كفعلها ، لوجبا جميعا ، لما له ألزمناهم وجوب النافلة ، فكأنا ألزمناهم وجوب أمر واحد ، والتزموا وجوب أمرين ، قد ثبت فى الفعل انتفاء وجوبهما .

فإن قال : إذا تضادا لم يصح ذلك فيهما .

قيل له : إنا لم نلزمك أن تجبا على الجمع ، فقل بوجوبهما على البدل ، وقد علمنا أن ذلك فى الفساد بمنزلة القول بوجوبهما على الجمع .

وبعد ، فإن القول بوجوبهما على البدل لا يتم لهم ، لأن بفعله لأحدهما ، لابد من أن يقرن الصلاح الواقع بالآخر ، فليس يتأتى للعبد أن يستوفى كل مصالحه ، ويفارق ذلك مانقوله فى الكفارات وغيرها ، أن وجوبها على البدل ، لأن الوجه الذى له وجب ، يحصل عندنا بالواحد ، حتى يخرج الآخر عند وجوده ، من أن تكون له صفة الواجب ، وليس كذلك ماقالوه ، لأن فعل الترك لا يخرج النفل لو وقع ، من أن يكون الفرض يقع به .

وقال رحمه الله فى وجوب ذلك أيضا : لو كان الأمر كما قالوا ، لوجب ألا يعد المستكثر من النافلة ، أفضل من المستكثر من تركها ، لأنهم قد سوَّوا بين تركها وفعلها ، فى أنهما صلاح ، وهذا بخلاف دين الرسول ، وإجماع الأمة .

فإن قالوا : إن تركها وإن كان فيه صلاح ، فليس يبلغ مبلغ مافى فعلها من الصلاح ، فلذلك صح ماذكرتم .

قال رحمه الله فى وجوب ذلك : فكان يجب أن تكون النافلة واجبة ، لما لها من المزية على تركها ، وأن يكون حالها مع تركها ، حال الواجب مع النفل .

وبعد ، فإذا كان فى تركها عندهم صلاح ، فمن أين أنه دون الصلاح الذى فى فعلها ، فى كل وقت ، وفى كل مكلف ؟ وهذا يوجب الشك فى بعض الأوقات ، فى بعض المكلفين ، حتى يجوز أن يكون تارك النافلة أفضل من فاعلها .

على أنه يقال لهم : لا يخلو حال النافلة وتركها من أقسام ثلاثة : إما أن يتساوى مافيهما من الصلاح ، أو المزية للفعل أو المزية للترك ؛ وإن تساويا ، فالواجب عليهم القول بوجوبهما على التخيير ، وقد بينا مافيه ؛ وإن كانت المزية لأحدهما ، فواجب أن يكون هو اللازم دون الآخر . وهذا يوجب أن / [٣٧] تكون النافلة واجبة ، أو تركها واجبا ، أو يختلف حال المكلفين ، ففى بعضهم يكون فعلها الواجب ، وفى بعضهم تركها ، وقد بينا فساد ذلك أجمع . وقد ألزمهم رحمه الله القول بأن الكفارات الثلاث واجبة على الجمع ، لا على البدل ، على هذه الطريقة ، لأنا قد علمنا أن الجامع بينهما ، يستحق من الثواب أكثر مما يستحقه على أحدها . وهذا يوجب ألا يكون المكلف مخيَّرا فى شىء من العبادات ، التى يمكن فيها الجمع على بعض الوجوه . ومتى قالوا : إن فيها ما هو أفضل من صاحبه ، لزمهم له الواجب ، دون الآخر ، بل يلزمهم القول بوجوبهما جميعا ، لأن ضم المفضول إلى الفاضل ، مما يزيد فى الثواب .

وقد ألزمهم رحمه الله أن يزيد تعالى فى تكليف مَنْ [مِنَ] (١) المعلوم أنه سيطيع ويستمر على الطاعة ، فلا يقطعه بالإماتة وغيرها ، لأنه سبحانه يلزمه فعل الأصلح ، فكما يجب فى الابتداءات أن يكلف ، فكذلك يلزم أن يديم هذا التكليف .

فإن قالوا : إنما لا يديمه تعالى ، لأنه يعلم من حال المكلف أنه يكفر ويعصى ، ولو كان المعلوم ماذكرتم ، لكان يديمه .

قال رحمه الله فى جواب ذلك : فكان يجب فيمن يعلم من حاله أنه معصوم ، كالأنبياء والملائكة ، ألا يقطع تعالى التكليف عنهم .

---

(١) من – بكسر الميم – ساقطة من الأصل ، وهى ضرورية ، لتمام الجملة .

فإن قالوا : فى إدامة تـكليفهم فساد لغيرهم ، فلذلك يقطعه .

قيل لهم : ولم صار وجوب القطع لأجل صلاح الغـير ، أولى من أن تجب التبعية لصلاحه .

فإن قالوا : إنه تعالى يمتحنهم فى آخر التـكاليف ، بفعل يعظم ثوابه ، ويقوم مقام إدامة تـكليفه .

قال فى جواب ذلك : إن إدامة التـكليف إذا لم تنحصر ، فغير جائز أن يبلغه ثواب الفعل الواحد ، أو المحنة الواحدة .

وقال رحمه الله : قد كان يجب أن يبقيهم أضعاف ما أبقاهم ، ثم يمتحنهم بتلك المحنة ، ليجتمع لهم ثواب الأمرين .

وبعد ، فإن كون الفعل مفسدة ، لا يرجع إلى جنسه ، فيجب أن يجوزوا فى بعض المـكلفين أن تبقيته لا تـكون فسادا ، وتجويز ذلك يوجب تجويز القول بوجوب إدامة التـكليف ، من غير غاية ونهاية ، لأنه ليس بعض الغايات بذلك أولى من بعض .

دليـل آخر : وقد استـدل شيخنا أبو عبد الله رحمه الله على هــذه الطريقة ، بوجه آخر ، فقال : كان يجب أن يلزم أحــدنا تعظيم من لا يستحق ذلك ، وشـكره ومدحه ، لأن ذلك صلاح له ، وهــذا يوجب كون القبيح واجبا .

فإن قال : لا يجب ذلك ، لأنه وإن كان أصلح ، ففعله مما يضره ، وتركه ينفعه .

فالجواب عن ذلك قد تقدم ، وأوردنا فيه وجوها . على أن حال الشـكر والتعظيم لا يختلف فيما فيهما من المشقة ، بأن يكون مستحقا أو غير مستحق ، فلو

كانت المشقة تؤثر فى وجوبهما ، مع نفى الاستحقاق ، لأثرت فى ذلك مع الاستحقاق ، لأن الحال واحدة .

فإن قال : ومن أين أن هـذا الفعل صلاح للمشـكور المعظم ، وأصلح له ، ليتم ماقلتم ؟

قيل له : لأنه يلتذ بذلك ، ويسرّ به ، فهو إيصال اللذة والسرور إليـه ، وما هذا حاله ، لابد من كونه صلاحا وأصلح . فإن قالوا : لا يـكون الصلاح إلا الصواب والحـكمة .

فقد بينا فساد ذلك من قبل ، فى باب مفرد .

فإن قالوا : إنا لا نسلم أن المعظَّم المشـكور يسر بذلك (١) ويلتذ ؟

قيل له : إذا كان لو كان مستحقا له لالتذ به وسُرّ ، فـكذلك يجب إذا فُعل به ولمّا يستحقه ، لأن السرور والالتذاذ لا يختلف حالهما بحسن الفعل وقبحه ، واستحقاقه وخلافه .

فإن قال : لو سر بذلك والتذّ ، على ما ذكرتم ، لم يثبت كون ذلك صلاحا ، لأنه يقبح منه أن يلتذ بذلك ويسر ، ويَستحقّ عليـه العقوبة ، كما يستحقه المعظِّم الشاكر .

قيل له : إنه لايكون ملتذا بفعله ، حتى يقال إنه يقبح منه ، وكذلك فقد يُسَرّ بعلم حاصل من جهة الله سبحانه ، فلا يقبح ذلك منه . وهـذا يوجب ألا يَستحق العقاب بفعل ذلك ، وأن يكون صلاحا وواجبا ، على ما ذكرناه .

فإن قال : فقد قلتم فى الوعيد : إن الذم إذا لم يُستحق ، لم يُحفَل به ، وإذا لم

(١) فى الأصل : يسر ذلك ، بسقوط حرف الجر قبل اسم الإشارة .

٣٨ / يكن معه / عقاب ، لم يعتدّ به ، فهلا قلتم : إن المعظم المشكور إذا علم أنه لا يستحقهما ، لم يسر بذلك ؟

قيل : إنه لا بد فى الاستحقاق من أن يؤثّر ، كما قلناه فى التعظيم والشكر ، وإنما قلنا فى الوعيد إن تأثيره يقلّ ، فلا يبلغ المبلغ الذى يجب لأجله تحمل المشاق ، والعدول عن الشهوات ، ونيل الأمانى من . . . [1] فلا يعترِض ذلك ما ذكرناه الآن .

فإن قال : فقد صح أن المستحق لهما يكون سروره أكثر ، فإذا جاز لأجل الاستحقاق أن يكون له مزية ، فجوزوا لأجل الاستحقاق أن يحصل له السرور ، وألا يحصل ذلك أصلا لمن لا يستحقهما .

قيل له : إن المزية التى تحصل للمستحق ، هى[2] لتصوره ما يستحقه من ثواب أو غيره ، فأما السرور الحاصل بنفس التعظيم والشكر ، فحالهما فيه واحدة ، وإن كان لا يمتنع أن يختلف حالهما ، لأن السرور هو العلم والظن أو الاعتقاد لنيل اللّذات ، ومن حق هذا الاعتقاد أن يختلف موقعه ، بما يُضامُّه ، فما الذى يمنع من أن يكون للمستحق مزية ، ولا يجب من حيث جوزنا المزية ، أن نقول فيمن لا يستحق أنه لا يسر بذلك البتة .

وبعد ، فإنا نعلم أن هذا التعظيم والشكر ، قد يحصلان بمن لا يستحق ، فإنه يسر بذلك باضطرار ، وكل سؤال قَدَح فيما نعلمه ضرورة وجَب فساده .

فإن قال : فكيف يجوز وجوب ذلك مع قبحه ، وقبح الفعل يؤثر فى وجوبه ؟

(١) كذا فى الأصل ، وقد سقط المجرور بمن ، ولعل تقديره : « الثواب أو السرور » أو كلمة بهذا المعنى .

(٢) فى الأصل : هو ، بدون مطابقة بين اسم إن وخبرها فى التأنيث . وقد سبق لهنظائر .

قيل له : قد بينا أن مع ثبوت وجه الوجوب فى الفعل ، يجب القول بأنه واجب ، ولا يؤثر فى ذلك كونه قبيحا ، لو صح ذلك فيه ، وإنما نريد أن نَطْعُن بما أوردناه فى مذهب القوم ، فإذا أدى إلى وجوب القبيح ، وجب فساده ، وتخلُّصهم من ذلك لا يمكن ، إلا بأن يثبتوا أن وجه الوجوب ليس بقائم فيه . وهذا مما لا يصح لما بيناه ، فلم يبق إلا أن هذا الوجه ليس بوجه لوجوب الفعل ، على ما نقوله فى هذا الباب .

فإن قالوا : أليس من قولكم أن وجه الوجوب قد يكون حاصلا ، ولا يكون الفعل واجبا ، بل يقبح لثبوت وجه القبح فيه ؟

قيل له : قد بيَّنا من قبل ، أن ذلك فاسد عندنا ، وبينا ما يتعلقون به من اللطف ، وأوضحنا الجواب عنه . وبيَّنا أن كونه مفسدة يؤثر فى كونه لطفا ، فيمنع من ثبوت وجه الوجوب فيه . وبينا أنه لا يمكنهم أن يلزمونا ذلك فى الثواب ، الذى نقول فيه إنه لا يجب أن يفعله تعالى ، فى حال التكليف ، لأن ذلك يتأخر فعله ، ولا يَسقط وجوبه . فوجه الوجوب لما كان ثابتا ، كان واجبا ، وإن تأخر . وكذلك القول فى الحقوق التى تلزم فى الشاهد ، أنه عند العارض قد يتأخر وجوب أدائه ، لا أنه يسقط ، مع بيان وجه الوجوب فيه .

فإن قال : إنما لا يجب ذلك ، لأن وجه القبح أولى بالاعتبار ، من وجه الوجوب ، كما يقولون فى وجه الحُسْن والقبح ، إذا اجتمعا فى الفعل .

قيل له : قد بينا من قبلُ ، أنه لا وجه يحسُن الفعل له إلا سار إليه[1] ، فإنما صح ما نقوله فى ذلك ، لما تضمن الحسن انتفاء وجوه القبح ، وليس كذلك الحال فيما ألزمناكم ، لأن وجه القبح لم ينتفِ عن هذا الفعل وجه الوجوب . وقد بيَّنا أن

(١) فى الأصل : اسار إليه ؛ ولعله تحريف لما أثبتناه .

ما لم يمنع من ثبوت وجه الوجوب ، لا يجوز أن يمنع من الوجوب ، وأنه بمنزلة العلة والمعلول فى بابه .

دليل آخر :

وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، بأن قال : لو وجب عليه تعالى فعل الأصلح ، على ما يقولون ، لوجب عليه الثواب ، لأنه صلاح وأصلح للمفعول به ، بل هو الذى يضر غيره من الأفعال فى باب الدين ، صلاحا لأجله ، فلا يجوز أن يقال إنه ليس بصلاح ، ولو وجب ذلك ، لقبح منه تعالى التكليف ، لأنه إنما يحسن من حيث تُوُصِّل به إلى ما لولاه لم يحسُن أن يفعل به ، فمتى قال القائل : إنه لولاه لحسن بل وجب ، فيجب قبح التكليف .

٣٩ / فإن قال نقول إنه / واجب من وجهين : أحدهما لأنه يستحقه بعمله ، والآخر أصلح ، كما تقولون بمثله فى كثير من الواجبات ، وكما تقولون فى القبيح إنه قد يقبح من وجهين .

قيل له : لا يلزم ذلك على دليلنا لو تأملته ، لأنا قلنا : لو وجب لأنه أصلح ، لكان فعله يحسن ، من دون التكليف ، فيكون التكليف مع ما فيه من المشقة عبثا ، لا فائدة فيه . فلو سلم لك أنه يجب من جهات أُخَر ، ما كان يطعُن فيما ألزمناك من أن فقد هذه الجهات ، إذا لم يخرجه من أن يكون حسنا ، فيجب أن لا يحسُن التكليف لأجله .

فإن قال : لست أقول فى التكليف : إنه يحسن لأجله ، فلا يلزمنى ما ذكرتم .

قيل : قد بيّنا فيما تقدم ، أنه لا يحسن إلزام الشاقّ إلا لنفع يُوازيه ويُوفِى عليه ، فلولا ما يستحقه بفعل ما كُلِّف من المنافع ، لما حسن التكليف . وقد بينا

أن تلك المنافع تقع على حدّ ما يقع المدح والتعظيم ، وأنه لا يُستحق إلا على الدوام . وفى ذلك إبطال ما ذكرته .

فإن قال : يحسن منه تعالى أن يكلِّف لا للثواب ، لكن لكى يعرف المكلَّفُ التفرقة بين نعيم الدنيا ، المشوبة بالتكدير والآلام ، وبين نعيم الآخرة ، الخالصة عن الشوائب ، ولو لم يتقدم للمثاب حال التكليف ، لم يكن ليفرق بين هذين الأمرين ، ولما عظم موقعُ الثواب .

قيل له : لو كان لهذا الغرض يحسن التكليف ، وقد علمنا أنه قد يحصل بتكليف الأوقات اليسيرة ، لما حسن منه سبحانه أن يديمه ، ولما حسن منه تعالى ، أن يكلف الأفعال الكثيرة ، لأن بتكليف الفعل الواحد ، يحصل هذا الغرض .ولما اختلف أحوال المكلفين ، وفساد ذلك يبين بطلان ما أوردته .

فإن قال : هذا يفسد قولكم إنه تعالى يكلف لأجل الثواب أيضا .

قيل له : إن القديم تعالى عندنا متفضل بالتكليف ، فله أن يزيد فيه وينقص، وليس بواجب أن يزيد به[1] مايصح أن يصل العبد إليه من الثواب ، وليس كذلك قولكم[2] ، لأنكم جعلتم وجه حسن التكليف ، ووقوع التفرقة بين النعيمين المكلف ، فإذا أرينا كم أن ذلك قد يحصل بالتكليف اليسير ، فالزيادة عليه يجب أن تكون عبثا ، كما لو حصلت هذه التفرقة من دون التكليف ، لكان التكليف عبثا .

وبعد ، فإن التفرقة بين النعيمين قد تحصل بأن يؤلم الله تعالى المنعم عليه فى الدنيا ، بالأمراض ، وما يجرى مجراها ، فيفرق بين هذا النعيم المشوب ، وبين

(١) فى الأصل : (بها به) . والظاهر أن لفظة (بها) مقحمة من الناسخ .
(٢) فى الأصل : وليس كذلك (القولكم) ، والظاهر أن أل مقحمة من الناسخ .

أبو سلـــوم المعتـــزلي

نعيم الثواب بهذا الوجه ، فلا يحسن إذن التكليف ، لأن الغرض الذى يحسن لأجله قد حصل بغيره .

فإن قال : إنما يحسن منه تعالى فعل الأمراض ، إذا كان لطفا ، فلابد من تكليف يفارقه ، فلا يصح ماذكرته .

قيل له : إنما يوجب كونه لطفا ، من حيث لو لم يكن كذلك لكان عبثا ، وعلى ماألزمناك قد حصل له معنى خرج به من كونه عبثا ، وهو حصول التفرقة للمؤلَم بين النعيمين ، ومع ذلك فإنه تعالى يعوضه عليه ، فيحصل حسنا .

فإن قال : إذا حصل الغرض بالآلام وبالتكليف ، فلله تعالى أن يفعل مايريده من ذلك ، فكيف يصح أن تلزمونا القول بقبح التكليف ؟

قيل له : قد بينا أن التكليف إنما يحسن ، ليوصَل به إلى مالولاه لما حسن ، فإذا صح الوصول إلى ذلك بغيره ، فالوجه الذى له يحسن التكليف لم يحصل .

وبعد ، فقد كان يجب إذا تم هذا الغرض للمكلف بالآلام ، ألا يحسن منه سبحانه أن يكلفه ، وهو يعلم أنه يكفر ، لأن الآلام قد اختصت بأن يحصل لها هذا الغرض ، وبأنه يصح معها إيصال الثواب إليه ، والتكليف يقتضى الوجه الأول ، وحرمان الثواب والدخول فى استحقاق العقاب ، وقد علمنا بطلان ذلك .

وبعد ، فإن هذا السؤال لايصح لهم ، لأن من قولهم : أن التكليف واجب ، فكيف يصح أن يقولوا إن له تعالى أن يؤلم المنعم عليه ، ولا يكلفه . ولهذا الوجه تمنعون ابتداء الخلق فى الجنة ، وتقولون فى كل مكلف إنه كان لايجوز فى الحكمة ألا يكلف .

وبعد ، فإن قولنا إن التكليف يحسن لاالثواب ، نقض لما سأل عنه أولا ، من / أن الثواب لايمنع وجوبه ، من وجهين : أحدهما : لأنه أصلح ، والآخر لأنه ٤٠/

جرأ على الطاعات . على أن هذا القول لايتم لهم ، لأن من أصلهم أن قيام المكلف بما كلف يجب شكرا لله على نعمه السالفة ، ويحسن من الله التكليف لهذا الغرض ، ويقولون فى الثواب إنه تفضل من الله ، لو لم يفعله لما منع حقا ، وإن كان من جهة الجود والحكمة لا بد من أن يفعله ، كما يقولون فى الأصلح كله ، فكيف يصح مع هذا القول أن يقولوا إن الثواب يستحق من وجهين ؟

فإن قال : إذا وجب فيما يفعله تعالى من الآلام ، ألا يحسن العوض فقط ، حتى يكون لطفا ومصلحة ، فكذلك القول فى الثواب ، أنه لايحسن أن يفعل ، لأنه أصلح فقط ، حتى يتقدمه التكليف .

قيل له : قد بينا فى باب الآلام ، أن العوض لما حسن التفضل ـ يجب ألا يحسن منه تعالى أن يؤلم لأجله ، فلذلك أوجبنا كونه لطفا ، وبينا أن بكونه لطفا يخرج من كونه عبثا ، وليس كذلك حال الثواب ، لأنه مع فقد التكليف يخرج من كونه عبثا ، لأنه صلاح وأصلح ، فلا معنى إذن للتكليف ، ويجب أن يكون التكليف على هذا القول ، بمنزلة الآلام التى ليست بلطف ، فى أنه لامعنى فيه على ماألزمناهم.

فإن قيل : إنه تعالى لو أثاب من غير تكليف ، لجوز المكلَّف مع تكلفه ، أنه لامعنى فيه ، على ماألزمناهم .

فإن قال : إنه تعالى لوأثاب من غير تكليف ، لجوز المكلف مع تكلفه للطاعات ، ألا يثيبه أصلا ، فكان يكون فسادا ، والفساد لا يجوز أن يجب عليه تعالى ، ولا يجوز أيضا أن يكون صلاحا ، مع كونه فسادا .

قيل له : إنا ألزمناك على هذا القول ، أن يقبح كل التكليف ، فكيف تقدح فى ذلك بما ذكرته من تجويز المكلَّف أنه لايثاب مع قيامه بما كلف ، وهذا

كالفرع على التكليف الذي ألزمناك القول بنفيه وفساده .

وبعد ، فإنما كان يصح ما ذكرته ، متى ثبت تعلق الثواب فى الوجوب بالتكليف ، وبقيام المكلف بما كلف ، فأما إذا لزمك أن يكون واجبا ابتداء من غير أن يتعلق وجوبه بما ذكرته ، فكيف يصح ماسألت عنه ؟

وبعد ، فلما صار ماذكرته بأن يكون فسادا أولى من القول بأنه تعالى لا يفعل الثواب ابتداء ، مع كونه صلاحا وأصلح ، لأن المكلف إذا جوز ذلك مع ثبوت وجه الوجوب فيه ، لا يأمن ألا يفعل تعالى شكر الواجبات ، فيتعلق الفساد بذلك . وهذا يبيّن أن الذى سأله عائد عليه .

فإن قال : إنه تعالى متى فعل الثواب بعد تقدم التكليف ، وقيام المكلف بالطاعة ، يكون أعظم فى كونه صلاحا ، لوقوعه على جهة التعظيم والاستحقاق .

قيل له : إنا ألزمناك أن يبتدئ تعالى بفعله على هذا الحدّ ، لأنه صلاح وأصلح ، وألزمناك أن يكون واجبا وإن لم يقم المكلف بما كلف ، وأن التكليف على هذا القول يقبح ، لا معنى له ، فكيف يصح ما ادعيته من المزية العظيمة .

فإن قال : لأن نفس اللذة وإن حسن الابتداء بها ، فإن وقوعها على هذا الوجه لا يحسن .

قيل له : قد ألزمناك أن يَحْسُن ذلك لم يجب ، لأنه لا فرق بين نفس اللذة ، وبين الوجه الذى عليه يقع ، مما يزيده مَرتبة ، فى أن كل ذلك صلاح وأصلح . فالكلام متوجه عليهم ، ويلزمهم على هذا القول ألا يحسن منه تعالى أن يفرق بين درجات المُثابين ومنازلهم فى الثواب ، لأنه غير مستحَق بالأعمال ، بل يجب لأنه صلاح وأصلح ، وليس بعضهم بأن يجب له بعض المقادير أولى من بعض .

وهذا يوجب ألا يكون للأنبياء فى درجة الثواب مزية على غيرهم ، وألا يقع فى ذلك تفاضل البتة . وفساد ذلك بَيِّن ، ولا يرجع ذلك علينا إلا إذا قلنا : إنه لا يجب الاستحقاق ، لأن كل مكلف يستحق على قدر ما فَعَل ، وقام به من العبادات ، فإذا تفاضلوا فى ذلك ، وجب اختلاف درجاتهم فى باب الثواب ؛ وكيف يصح مع هذا القول ، أن يقول سبحانه « يُوَفِّيهِم أُجُورَهُمْ ويَزِيدُهُمْ من فَضْله[1] » ، والجميع لصفة واحدة ، فى أنه غير مستحق بالعمل ، وإنما يجب لأنه أصلح . وكيف تكون الزيادة من الله فضلا ، والمزيد عليها أجْرا ؟ وهلا كانا بصفة واحدة ؟

وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك ، بأنه لو وجب ما قالوه ، لوجب مثله/ على أحدنا ، ولو وجب عليه أن يعطىَ غيره ، لأنه صلاح له وأصلح ، لكان ما يعطيه حقا له ، فكان يحسن منه أن يأخذه من ماله ، من غير إذن منه ، ولا ما يقوم مقامه ، ولوجب إذا أخذ أن يكون أخذا لحقه ، فلا يلزمه أن يرده ، لأن ذلك واجب فى الحقوق ، وهو الذى يفصل بين ما هو حقه ، وبين ما ليس بحق له ، فلما بطل ذلك ، وثبت أن هذا الأخذ يحرُم ، وأنه متى وقع لزم فيه الرد ، فقد فسد بذلك ماذهبوا إليه . وبين ذلك بأن قضاء الدين لما كان حقا لمن يلزمه أن يرده عليه ، وله أن يأخذه من دون إذنه ، ومن أخذه لم يلزمه الرد على وجه ، فكذلك كان يجب لو كان يلزم غيره أن يعطيه ماهو صلاح له وأصلح . وبين رحمه الله أن مفارقة هذا الوجه لقضاء الدين ، لايخرجه من أن يكون حقا له ، وإنما يوجب مفارقة سبب أحد الحقين للآخر ، وذلك لا يطعن فى وجوب تساويهما فى الحكم الذى قدمناه .

---

(١) الآية ١٧٣ من سورة النساء ، وأولها : « فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم » . . . . الخ .

فإن قال : أليس لو علم من حال الوالد وغيره ، أنه يغتم متى لم يعط ولده مالا يلزمه أن يدفع إليه ، ثم لايكون للولد أن يأخذ ذلك من غير إذن ، فهلا جاز مثله فى الصلاح والأصلح؟

قيل له : متى علم الولد من حال الوالد ماذكرته ؛ فإن له أن يأخذ من ماله مالو أعطاه لزاد به غمه ، ومتى أخذه لم يلزمه أن يرد عليه ، لأنه قد صار جاريا مجرى حقوقه ، على ماقدمناذكره . هذا إذا كان الغم يزول عنه بأخذ الولد على حد مايزول بدفعه إليه . فأما إن كان أخذه يفارق دفع الوالد فى هذه القضية ، فليس له أن يأخذه وإن لزمه الدفع ، وذلك لأنه قد يجوز أن يكون سبب زوال الغم هو وصول ذلك إلى ملك أبيه ويده فقط ، فتساوى عند ذلك الأخذ والدفع ، ويكون الجواب ماقدمناه .

وقد يجوز أن يكون الغرض إيصاله إليه ، على وجه الاختيار ، وعلى وجه يظهر به الإشفاق ، ويقع به ضرب من السرور ، فيفارق أخذ الولد ذلك دفعَ الوالد إليه ، فلا يكون له أن يأخذه ، وقد بينا أن المعطَى عالم بأن وصول الدينار إليه من المعطى صلاح له وأصلح ، وليس يتعلق ذلك بوقوع الدفع منه على وجه مخصوص ، بل الغرض إيصاله إليه وتمليكه ، فيجب إذا لزم الدافعَ الدفع ، أن يكون بمنزلة الحق للمدفوع إليه ، وأن يكون له أن يأخذه من غير إذن ، وألا يلزمه أن يرده ، فقد ثبت بالعقول خلاف ذلك .

فإن قال : أليس قد يجب على الوالد أن ينفق على ولده عند الحاجة ، وليس للولد من غير إذنه أن يأخذ ذلك ، فقد بطل ماذكرتم .

قيل له : إن وجوب ماذكرته طريقه السمع ، ولا يمتنع فيما هذا حاله أن يثبت من جهة السمع الدفع ، ولا يحل للمدفوع إليه الأخذ ، وليس كذلك

ماثبت بالعقل أنه حق للمدفوع إليه ، وأنه واجب لسبب ظاهر ، يعرفه الدافع والمدفوع .

يبين ذلك أنه لايمتنع أن يكون دفع النفقة صلاحا للوالد ، ويحرم على الولد تناوله ، وصار هذا فى بابه بمنزلة ماقد ثبت من حال المضطر ، أن له أن يتناول الطعام من غيره ، بشرط الضمان ، وما يثبت من الحقوق العقلية لايثبت على هذا الشرط .

فإن قال : إنما كان ينبغى أن يكون للمدفوع إليه أخذ ذلك ، لوكانت العطية واجبة عليه ، كوجوب الحقوق ، فأما إذا وجبت من جهة الجود والحكمة ، فذلك غير جائز .

قيل له : قد بينا من قبل أن اختلاف أسباب الوجوب فى ذلك ، لايوجب اختلاف الحكم الذى ذكرناه ، لأن قضاء الدين يوجب اختلاف الحكم الذى ذكرناه ؛ لأن قضاء الدين وبذل المستهلَك وعوض المبيع ، قد علمنا أن أسباب وجوبها مختلفة ، ثم لم يختلف فيها الحكم الذى ذكرنا ، فكذلك القول فيما ألزمناهم .

دليل آخر : وقد قال رحمه الله فى كتاب الأصلح إن ذلك لو كان واجبا ، لكان إنما يجب بحال مَن ذلك صلاح له وأصلح ، لأنا قد بينا أنه لايجوز أن يدخل فى وجه وجوبه حال الدافع ، من أن العطية لاتضره ، والمنع لاينفعه ، ومن أن المشقة لاتجوز عليه ، إلى سائر مايقال فى هذا الباب ، ولو وجب لذلك — وهذا الدافع يملك دينارا فاضلا عما يحتاج إليه ، ومتى دفعه إلى زيد كان صلاحا له ، وكذلك إلى بكر وعمرو وخالد — فكان يجب أن يكون هذا الدفع حقا لجميعهم . فأما أن يلزمه دفع
٤٢/ ذلك إلى كل واحد منهم ، ولا يلزمه الدفع على وجه ، فإذا فسد / الأول صح ماتقوله فى هذا الباب .

فإن قال : إنه يلزمه الدفع إما على طريق البدل ، وإما على طريق القسمة بينهم، وذلك صحيح ، ولا يجب إذا استحال أن يلزمه دفع الجميع إلى[1] كل واحد ، على أن ذلك يستحيل[2]، على الوجه الذى ذكرنا ، أو ليس من قولكم أن هذا الدينار لو استحق كل واحد منهم عليه دينارا ، على طريق المداينة ، للزمه أن يدفعه إليهم على جهة المحاصّة ، وقد علمتم أن ما نقول بوجوبه من الأصلح ، لا يزيد حاله فى الوجوب على حال الدين ، فكيف ألزمتمونا ما ذكرتم ؟

قيل له : إن الوجه الذى له يجب دفع الدينار كله إلى زيد ، قائم فى عمرو ، فليس يجوز أن يقال : إن أحدهما يستحقه لا بعينه ، أو يستحق بعضه ، أو يلزم دفعه على هذا الوجه ، فيجب صحة ما ألزمنا من أنه كان يجب دفع الدينار كله إلى كل واحد ، وأن يكون بمنزلة الحق لكل واحد ، فإذا استحال ذلك ، بطل قولهم .

يُبيّن ذلك أنا إذا أوجبناه على طريق البدل ، فقد حرَم مَن حاله كحال من أعطَى ، فى الوجه الذى له وجب أن يُعْطَى ، وذلك مما لا يصح .

فإن قال : جوّزوا أن يلزمه أن يدفعه إليهم على حدّ ما يقتضى دينُه ، فيقسمه عليهم .

قيل له : إن الدين إنما وجب فيه على ما ذكرته ، لأنه بدفع البعض إلى كل واحد ، ولا يَخرج تمام حقه من أن يكون واجبا ، وإنما يتأخر دفعه ، وليس كذلك الأصلح ، لأنه لو وجب كان لا تصح هذه الطريقة فيه .

بيين ذلك أن الواجب فى الدَّين يقابل قدر الحق ، فيصح فيه معنى القسمة

(١) فى الأصل « أن » فى موضع « إلى » ولعله تحريف من الناسخ .

(٢) فى الأصل اضطراب فى هذه الجملة . ونصها فيه : « ولا يجب إذا استحال أن يلزمه دفع الجميع أن كل واحد على أن الجميع أن يستحيل ذلك على الوجه . . . الخ . وهو كلام غير مفهوم .

والمحاصّة ، وليس كذلك حال الأصلح لو وجب ، والذى سألوا عنه من تمثيله بالدين لا يصح .

فإن قالوا : إنا نقول فيه إنه كالدين ، وأنه متى وجد فى المستقبل ، يلزمه أن يدفع ، كما نقوله فى الدين .

قيل له : قد بينا أن لكل واحد منهم قدرا من الحق ، فيصح أن يقال إن الزائد على المدفوع واجب ، وإنما تأخر ، وأنه متى وجده لزمه الدفع ، حتى إذا انتهى إلى آخره وتمامه ، سقط الوجوب ، وذلك لا يتأتى فى الأصلح ، لأنه لا حد يُنْتَهَى إليه فى هذا الباب .

وبعد ، فإنه لو كان له حد وصح ما ذكره ، لكان مفارقا للدَّين ، لأن فى الوقت الثانى إذا وجد ما يعطيه لزمه أن يدفع ، لأنه أصلح ، لا على جهة القضاء لما قضى فيه من قبل ، وليس كذلك الدين ، لأنه فى الثانى إنما يلزمه دفع الباقى ، على جهة القضاء للأمر المتقدم .

يبين ذلك أن كون المدفوع إلى زيد مع حاجته إليه صلاحا له ، يتجدد على الأوقات ، فهو بمنزلة دين مؤجل ، يتجدد حلوله بتجدد الآجال على الأوقات ، فكما لا يجب فى بعض ذلك أن يجب لأجل ما تقدم ، فكذلك القول ، يجب فى الأصلح لو كان واجبا . وهذا يُبَيّن مفارقته الدين فى الوجه الذى سألوا عنه .

ويبين أن قولهم يؤدى إلى ألا يصح من أحد أن يخرج مما يجب عليه من الأصلح، من حيث لا يقع فى وجوبه بين الاختصاص ، ما لا بد أن يقع فى الدفع والعطية .

فإن قال : يلزمكم مثل ذلك فيما تقولون من الأصلح فى باب الدين : أنه واجب على الله سبحانه ، إذا كان الفعل الواحد منه صلاحا لجماعة من المكلفين .

قيل له : متى كان حال الفعل الواحد ما ذكرته ، فكونه صلاحا لجماعة

أو لواحد منهم ، لا يتغير فى أن الواجب ليس إلا فعله وإيجاده فقط ، وفى أن إيجاده له تعالى يؤذن بأن الجميع يفعلون عنده ما كلفوا ، فلا يقع فى هذا الباب اختصاص على الوجه الذى ألزمناك ، وإنما تم لنا ما ألزمناه ، من حيث كان العبد لا يقدر فى ذلك الدينار فى الحالة الواحدة ، أن يدفعه إلى الجميع ، وليس يتم ذلك فيما نقوله من الوجوب للأصلح فى باب الدين ، لأنه إن كان فعلا واحدا صلاحا لجماعة ، فالقديم تعالى يفعله على ما قدمنا ذكره ، وإن كانت المصلحة لهم جماعة أفعال ، فإنه تعالى يوجدها أجمع ، وإن كان الصلاح لمكلفين فعلين لا يمكن
٤٣ / اجتماعهما فى الوجوب ، فالقديم / تعالى لا يكلفهما جميعا ، وإنما يكلف أحدهما .

فإن قال : إنى أسألكم عن دفع زيد لهذا الدينار بعينه إلى جماعة ، إذا علم الله تعالى أنه صلاح لهم فى باب الدين .

قيل له : إنما يجب الصلاح فى باب الدين على المكلَّف ، ويجب على المكلَّف إذا عرف فى بعض أفعاله أنه لطف له أن يفعله ، فأما غير المكلَّف والمكلَّف ، فالفعل لا يجب عليه من حيث كان صلاحا لغيره من المكلفين ، وإذا صح ذلك ، فالقديم سبحانه إنما يكلف مَن المعلوم أن دفع الدينار يقع منه على الوجه الذى يكون لطفا له ، ليقع الصلاح ، ولا يقع الفساد ، ولا يكلف من عداه ، فلا يؤدى ذلك إلى أن دفع الدينار يحصل لطفا لجماعة من المكلفين ، على الوجه الذى بيناه فى الدلالة ، فالكلام ساقط عنا ، وجملة ما يجب أن يحصل فى التفرقة بين ما نقوله من وجوب الأصلح فى باب الدين ، وبين ما يقوله القوم : أنا جعلنا وجوبه تابعا للتكليف الذى يتفضل تعالى به ، فما لا يصح منه أولا يحسن ، لا يختار تعالى التكليف الذى يكون ذلك صلاحا فيه ، فلا يجب عليه ، وما علم أنه يصح ويحسن ، يجوز أن يقدم التكليف قبله ، ليصح وقوعه على الوجه الذى يحسن ،

وليصح إزاحة علة المكلف ، وليس كذلك قولهم ، لأنهم لم يوجبوه اختيارا [١] على غيره ، ولا تابعا لأمر سواه ، بل أوجبوه لأنه صلاح وأصلح ، ولزمهم إيجابه لهذا الوجه دون غيره ، وذلك يحقق ما ألزمهم رحمه الله فى هذا الباب .

وقد استدل رحمه الله بهذه الطريقة على وجه آخر ، فقال : لو وجب الصلاح والأصلح على ما ذهب القوم إليه ، لوجب المطية على زيد بحسب حال المعطَى ، فكان يجب إذا كان أحدهما أشد حاجة من الآخر ، أن يلزمه أكثرُ مما يلزم أن يدفع إلى الآخر ، حتى لو سوى بينهما ، لوجب كونه ظالما لأشدهما حاجة ، أو فى حكم الظالم .

يبيّن ذلك أنه لو كان لأحدهما عليه من الدين أكثر مما للآخر ، للزمه فيما يملكه من الدينار ، أن يدفعه إليهما على قدر دينهما ، حتى لو سوى بينهما لكان ظالما ، وقد علمنا أن وجه وجوب الأصلح حاجة المعطَى ، كما أن وجه قضاء الدَّين ، ثبوت الدين ، فكما يجب فى أحدهما أن يلزمه الدفع على قدره وبحسبه ، فكذلك فى الآخر .

فإن قال : قد بينا أن العطية إذا كانت تضره ، والمنع ينفعه ، وهو من أهل المعاذير ، لم يلزمه الدفع أصلا ، فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : قد بينا فى جواب ذلك ، أن هذه الأمور لا يجوز أن تكون مقتصة [٢] .

إن قال : الوجوب بأن يقتضى ثبوت الوجوب أولى ، وبينا أن ما يجب بلا مضرة اوجه معقول ، فقد يجب مع المضرة .

وبعد ، فإن القوم لا بد من أن يرجعوا فى وجوب الأصلح إلى مثال فى الشاهد ، وأى مثال ذكروه ؟

---

(١) اختيارا : كتبت فى الأصل : « احدرا » ، وهو تحريف .

(٢) مقتصة : كذا رسمت فى الأصل ، ولكن من غير نقط على القاف والتاء ، وأظن أنها محرفة عن « مختصة » ، بإبدال الخاء قافا غلطا ناشئا من سماع الناسخ من المملى . يريد أن المسألة لا ينبغى أن تختلف فيها وجوه الاعتبار ، نظرا إلى الأحوال المختلفة .

وهذه المسألة التى أوردناها عليهم لازمة ، لأنا نقول لهم فيمن يلزمه دفع هذا الدينار إلى المحتاجين ، لـكثرة ماله ، وقلة اعتداده بخروج ذلك من ملـكه ، أيلزمه أن يدفع ذلك إليهم على قدر حاجتهم ، حتى لو سوى بينهم لـكان ظالما ، أو فى حكم الظالم .

فإن قالوا : يكون فى حكم الظالم ، خرجوا عن المعقول ، ولزمهم فيمن لم يدفع إليه الزيادة ، أن يلزم فى الثانى أن يدفع إليه كالدين ، على ما قدمناه من قبل . وإن قالوا لا يكون ظالما ، فقـد ثبت لزوم المسألة لهم ، وهـذه الطريقـة توجب عليهم فى المُصَّدق ، أن يلزمه أولا تعرّف حال من يتصدق عليه ، حتى تـكون صدقته بحسب حاجته ، لئلا يكون معطيا الـكثير لمن لا يحسن أن يعطَى إلا اليسير ، والقليل لمن يجب أن يدفع إليه الـكثير ، وفساد ذلك فى عقول العقلاء ، يبطل ما يقوله القوم . وقد بينا أن اختلاف وجوه الواجبات لا يؤثر فيما ذكرناه ، إذا كان الواجب يتعلق بعطية الغير ، فليس لأحد أن يقول : إنا نوجب ذلك من جهة الجود والحـكمة ، وإنه مخالف لقضاء الدَّين وغيره .

فإن / قال : أفليس قد يجب على الإنسان فى زكاته وكفارته ما يكون مخيرا فى دفعه إلى الفقراء ، ولا [١] يلزمه ما ذكرتم . وكذلك القول فى الأصلح . /٤٤

قيل له : إن وجوب ذلك عندنا من طريق السمع ، من حيث يكون لطفا ، فعلى الوجه الذى ورد السمع به يوجبه ، وليس كذلك ما ذكرته ، لأنا قد بينا فى وجه وجوبه أنه يقتضى فيما يعطيه تعرّف حال المعطَى ، حتى تـكون العطية بحسب حاجاته ، كما يجب فى الدين أن يكون الدفع فيه بحسب الدَّين وقدره ، وعلى هذا الوجه . قلنا إنه تعالى إذا أوجب علينا الأصلح فى باب الدين، فإنه [٢] يجب أن

(١) « ولا » : فى الأصل « أولا » . ويظهر لى أنه تحريف ، والهمزة زيادة من الناسخ .
(٢) فى الأصل : « إنه » بدون فاء فى جواب الشرط « إذا » .

يفعل بقـدر حاجـة المـكلف . فإذا علم أن زيدا لا يُطيع إلا عنـد أمور كبيرة ، فواجب أن يفعلها . وإذا علم فى غيره أنه يطيع عند أمر واحد ، لزمه ذلك الأمر فقط ، لأن حاجتهما فيما كُلِّفا قد اختلفت ، فوجب على المـكلِّف أن يلطف لهما بحسب ذلك ، كما يجب أن يمـكنهما ويعطيهما الآلات بحسب حاجتهما إليها فى فعل ما كلفا . وعلى هذا الوجه قلنا : إن الوالد يلزمه فى ولديه إذا لحقه الغم لحاجتهما ، أن يعطيهما بحسب غمه ، لأنه الوجه الذى تجب لأجله العطية ، فإذا كان غمه بألّا يدفع إلى أحدهما ، أولحاجته أكثر ، لزمه من الدفع ما يزول به ذلك . فـكذلك يلزم القومَ فيما قالوه من وجوب الأصلح .

دليل آخر : ذكره شيخانا رحمهما الله ،وهو أن الأصلح لو وجب على ماقالوه، لوجب علينا ، ولو وجب ذلك ، لوجب فيمن تركه وأخلَّ به ، أن يستحق الذم والعقاب ، وألّا يمتنع أن يعظم ذلك ، فيصير فاسقا مُحْبِطا بذلك ثواب طاعاته . وقد وافقنا القوم على بطلان ذلك ، لأنهم يقولون فى تارك هذا الواجب : إنه لا يستحق به العقاب ، وفيهم من يقول لا يستحق به الذم ، وإنما يوصف من أخل به بأنه بخيل مُقَصِّر .

وفيهم من يقول : إن العقاب وإن استُحِق به ، فقد تفضل تعالى بإسقاطه عنه ، إلى غير ذلك . ولو كان واجبا على الحقيقة ، لحل محل سائر الواجبات ، فى أنه كان يجب فيمَن لا يفعله أن يستحق الذم والعقاب ، وألّا يمتنع أن يعظم ذلك بحسب حال الواجب ، لأنه قد ثبت أنه يعظم بحسب مقدار العطية ، فـكما يجب فيمن يلزمه دفع دينار إلى غيره أن يستحق من الذم والعقاب أكثر مما يستحقه من يلزمه دفع درهم ، فكذلك يجب مثله فى الأصلح لو كان واجبا .

فإن قال : إن الواجب ضربان .

أحدهما : ما ذكرتم ، فلا بد من استحقاق الذم والعقوبة على الإخلال به .

والثانى : مانقوله مما يجب من جهة الجود والإفضال ، فلا يتعلق الذم والعقوبة على من لم يفعله ، وإن كان يوصف بأنه بخيل ومقصر .

قيل له : قد بينا من قبل أن هذا الخلاف يتعلق بعبارة ، لأنكم إذا وصفتموه بأنه واجب ، وفيتم هذا الحكم الذى لابد من تعلقه بالواجب ، فقد وافقتمونا فى المعنى ، ولا يبعد عندنا أن يقال فيما هذا حاله : واجب على طريق المجاز ، بل قد يقال فيما لايوجبه القوم : إنه واجب ، كنحو ما يقال فى سيد القوم : إنه واجب عليه نحو الرياسة ، أن يؤثرهم على نفسه .

فإن قال : أقول : إنه يستحق على الإخلال به الذم ، لكنه ذم مفارق لما يستحقه من لايفعل الواجبات العقلية والسمعية .

قيل له : قد بينا أن الذم فى ذلك يجب أن يكون بحسب الواجب ، ولا نعتبر اختلاف وجوه وجوبه ، وأنه متى عظم الواجب ، فيجب أن يعظم الذنب .

فإن قال : وجدت فى العقل أن هذا الذم لا يعظم ، وإن عظم مايلزمه من الأصلح ، وليس كذلك سائر الواجبات .

قيل له : إن الذى ذكرته هو الذى يبيّن من حال ماأوجبته أنه ليس بواجب ، لأنه لو دخل فى الوجوب ، لدخل فى حكمه ، ومن حكم / الواجب تعلق الذم على ٤٥/
من لايفعله ، إذا وجب عليه ، وزيادة الذم بقدر حال الواجب .

فإن قال : كما ثبت فى العقل أن الذم فيه لايعظم ، فقد ثبت فيه أن الذم يثبت فيه ، فليس بأن يقال إنه ليس بواجب لزوال العظم عن ذمه ، أولى من أن يقال إنه واجب ، لثبوت الذم فى الإخلال به .

قيل له : إنا لم نوافقك على ثبوت الذم ، وقد وافقنا على زوال عظم الذم ، فنحن نتوصل بالمتفق فيه ، إلى بطلان قولك فيما خالفتنا فيه . وإنما كان يصح

ماذكرته لو ثبت الوفاق فى كلا الموضعين .

وبعد ، فلو تعلق الذم على الإخلال به ، لوجب تعلق العقاب أيضا به ، على مابيناه . فإن قال : إنه تعالى فصّل بين هذا الواجب وبين غيره ، فى أن أزال العقاب عمن لم يفعله ؛ وإن[١] ثبت العقاب على من يخل بسائر الواجبات .

قيل له : قد بينا أن من الأحكام مالا يجوز تعلقه باختيار الفاعلين ، فلا يجوز أن يقال له سبحانه : اختار فى هذا الواجب ألّا يتعلق على من أخل به العقوبة ، دون سائر الواجبات ، لأن من حقها إذا كانت واجبة على المكلف ، أن تتعلق بها العقوبة ، كما أن من حقها أن يتعلق الذم على من أخل بها . فكيف يقال إنه تعالى قد اختار فى هذا الواجب خلاف ذلك؟ ولو جاز ماقالته فى هذا الباب ، لجاز فى المباح أن يقال : إنه واجب فى كل حسن ، وإن لم يتعلق به مدح عند فعله ، ولا ذم عند تركه.

فإن قال : إنى أقول : إن العقاب يُستحق به ، لكنه تعالى وعد إسقاطه ، ودل على أنه يتفضل بذلك . وهذا مما يتعلق باختياره تعالى .

قيل له : قد بينا فيما تقدم ، لوجوه كثيرة ، فساد هذا القول . وبينا أنه يوجب الإغراء بترك هذا الواجب ، وبينا أنه يلزمه أن يكون تعالى مغريا بترك الواجب ، من حيث غَيَّر الواجب ، وقطع على زوال عقابه ، وأن ذلك لايرجع علينا فى الصغائر ، لأنا لانعيّنها ، ولا يلزمنا مثله فى الكبائر من جهة العقل ، إذا جوزنا فيها الغفران ، لأنا لانجوز ولا نقطع .

وبعد ، فإن من قولهم أن العقاب واجب على الله تعالى أن يفعله ، ولا يحسن منه إسقاطه ، على مايبين الكلام فيه من بعد ، فكيف يصح لهم ماتعلقوا به الآن فى دفع ماألزمناهم ؟

(١) فى الأصل : فإن . . . ولا جواب للشرط . والصواب : وإن . . . الخ .

دليل آخر : ذكره جماعة الشيوخ ، وهو أنهم قالوا : لو وجب عليه تعالى أن يفعل الأصلح ، على ماقاله القوم ، لوجب عليه أن يعفو عمن يستحق العقاب ، ويغفر له ، وأن يتفضل عليه بالنعيم ، لأن ذلك أصلح له من أن يعاقب بالعذاب الدائم . وقد ثبت أنه تعالى يعاقب الكفار والفساق ، ولا يغفر لهم ، وذلك يبين فساد مذهب القوم .

وهذه الدلالة حملت القوم على أن ارتكبوا أن العقاب أصلح من العفو ، والتفضل بالنعيم ، واختلفت عباراتهم فى ذلك ، فمنهم من يقول : هو أصلح ، من غير إضافة . ومنهم من يقول : هو أصلح للمعاقب . ومنهم من يقول : هو أصلح لغيره وإن لم يكن أصلح له . ومنهم من يقول : هو أعم صلاحا من الغفران .

فبين شيوخنا رحمهم الله ، أن القول بأن إنزال العقاب بهم على الدوام أصلح من الغفران ، والتفضل بالنعيم الدائم ، مكابرة ، وأنه بمنزلة من يقول: إن العقاب لأهل الجنة أصلح من الثواب ، وأن الثواب ليس بأصلح لهم . وهذا الباب مما لاتسوغ فيه المناظرة ، فتكلم القوم فيه ، وفى بيان صحيحه من سقيمه ، لأنه بمنزلة من يقول: إن الألم الخالص أصلح لأحدنا من اللذة الخالصة . فإن قالوا : ليس العقاب عندنا أصلح من النعيم والغفران ، من حيث كان عقابا وألما ، لكن لأمر آخر يقترن به ، وذلك مما لايمتنع عندكم ، لأن المشقة قد تكون أصلح من الراحة ، إذا كانت تؤدى إلى غيرها .

قيل له : إنا لا نمتنع فى الألم والمضرة إذا أعقبا نفعا عظيما ، أنهما أصلح لمن ينزل بهما من الراحة والدعة ، كما نقوله فى الطاعات وغيرها ، لكن / ذلك لا يتم فى العقاب ، لأنه دائم ، لايجوز أن يؤدى إلى نفع ولذة ، فكيف يسوغ ماذكرتموه ؟

فإن قال : قد يقترن بالمشقة ما يوجب كونه أصلح ، وإن تقدمه كتقدم الآخر على المشقة فى الأخير .

قيل له : وهذا مما لا يمتنع منه ، لأن تلك المشقة تفعل لأجل المنفعة التى هى أعظم منها ، فتحسن ، وليس كذلك حال العقاب ، لأنه لم يتقدر فيه مايخرج لأجله من أن يكون ضررا، بل لا يصح ذلك فيه ، لأنه دائم ، فلا يجوز أن يكافئه منافع تتقدمه ، فضلا عن أن تُوفِىَ عليه .

فإن قال : إنما قلنا إنه أصلح ، لأمر يرجع إلى أنه تعالى لما توعَّد به ، وخبر بأنه يفعله بالعاصى ، على طريق الزجر ، كان نفعا للمكلف، وخلافُه ضررا وفسادا، لأنه يقتضى كونه تعالى كاذبا فيما أخبر به ، وذلك يوجب ألّا يُوثق بأخباره ، ولا بشىء من أفعاله .

قيل له : إذا كنت إنما تجعل العقوبة أصلح ، لأجل الخبر المتقدم ، فقد اعترفت بأنه لولا الخبر لكان الغفران أصلح ، وإذا صح ذلك ، فقد كان يجب ألّا يُخبِر تعالى بذلك ، ليتم منه فعل الأصلح بهذا العبد ، لأنه قد صار فقد الخبَر والوعيد فى أن عنده يتم فعل الأصلح به ، بمنزلة خلقه ، فكما نقول بوجوب خَلْق المكلف ، ليصح أن يفعل به الأصلح ، الذى هو الغفران والتفضُّل ، وهذا يوجب عليهم القول بأن الغفران والتفضل هو الواجب فى المعاقب ، ويوجب مع ذلك عليهم أن يقبح من الله تعالى أن يُخْبِر بالوعيد ، فقد كنا أفسدنا قولهم بأمر واحد ، وقد لزمهم الآن كلا الأمرين .

وبعد ، فإن الخبر وإن علمنا انتفاع هذا الكافر به ، فى حال التكليف ، فقد علمنا أنه لا منفعة له فيه فى حال زوال التكليف . فيجب على هذه القضية أن يكون الأصلح له وقد زال التكليف ، الغفران والتفضل ، وألّا يقدح فى ذلك

تقدم الخبر ، لأنا قد بيّنّا أن وجه الانتفاع به لا يصح إلا فى حال التكليف ، والذى ألزمنا القول ، وجوب الغفران فى حال زوال التكليف ، وقد علمنا أن فى هذه الحال لايمكن أن يقال : إن تجويز الخلف والكذب فى خبره يكون فسادا، لأن ذلك إنما يكون فى حال التكليف ، فأما إذا زال ، فحاله فى أنه لا يكون فسادا، بمنزلته لو وجد الخبرَ منه ولامكلَّف أصلا ، وماهذا حاله لايكون فسادا فى الحقيقة، وإنما يجوز أن يُقدَّر فيه ، فيقال : إنه يكون فسادا فى التدبير لو ضامَّه التكليف ، على ما تقدم شرحنا له .

وبعد ، فقد صح أن الغفران والتفضل هما الأصلح ، كما ثبت أن الكذب فى خبره هو فساد، فلِمَ صاروا بأن يقولوا إنه تعالى لا يفعل الواجب الذى ذكرناه، لكيلا يكون خبره كذبا وفسادا ، بأولى من أن يقال لهم : إنه تعالى يجب ألّا يفعل الخبَر ، لكى يصح أن يفعل الغفران والتفضل ، ولِمَ صار كون خبره كذبا إذا كان مفسدة يجوز لأجله ألّا يفعل الغفران ، بأولى من أن يقال : إن تركه فعل الأصلح هو الفساد ، فيجب أن يفعل الغفران ، لأنه لو لم يفعله كان مفسدة ، لأنه قد ثبت أن الإخلال بالواجب ، فى أنه فساد فى التدبير ، بمنزلة فعل القبيح .

فإن قال : إن فعل العقاب هو الأصلح ، من حيث تقدّمه الوعيد ، الذى هو زجر لسائر المكلفين ، فحصل لجميعهم الانتفاع به فى حال التكليف ، فصار النفع به أكثر وأعم ، فيجب أن يكون أصلح وأصوب من الغفران والتفضل .

قيل له : إن ذلك يوجب كونه أصلح لغير هذا المعاقب ، ولا يخرج الغفران والتفضل فيه ، من أن يكون أصلح من العقوبة ، ويجب على القديم تعالى عندك فعل الأصلح بكل واحد من خلقه ، فيجب على هذا ألا يقدح ما أوردته فيما ألزمناك .

وبعد ، فإن الذى أشرت إليه من الصلاح ، يتعلق بالخبَر والوعيد ، لا بنفس العقاب ، والواجب على قضية قولك ، أن تقول بأنه تعالى يفعل هذا الخبر والوعيد، لما للمطيعين فيه من الصلاح / وأن يفعل الغفران والتفضل ، لما للمعاقب فيه من الصلاح . ٤٧ /

فإن قلت : إن ذلك يوجب أن يفعل تعالى الكذب والقبيح ، فمذهبك وقولك أدى إليه ، فهو لازم لك ، وكل ما كان اللازم لك أدخلَ فى باب الإحالة وفى باب القبح ، فمذهبك أولى بالفساد .

فإن قال : إن انتفاع المكلفين بالخبَر والوعيد ، لا يتم إلا مع وجود العقاب منه تعالى ، لأنهم متى جوّزوا ألّا يعاقب ، لم يقع لهم الصلاح بالوعيد ، وإنما يكون زجرا لهم متى قطعوا على أنه صدق ، فإذا كان كذلك ، صار وجود العقاب من تمام كون الوعيد مصلحة . وقد بيّنّا أنه مصلحة لجميع المكلَّفين ، فيجب أن يفعله تعالى ، وأن يفعل مالا يتم إلا به من العقاب .

قيل له : إن كل ذلك لايُخرج الغفران والتفضل من أن يكون أصلح للمعاقب خاصة ، فيجب أن يلزم القديمَ فعله ، وإن كان لا يتم إلا بترك الوعيد ، فيجب ألّا يتوعد ، وإن كان التكليف لا يتم إلا بالوعيد . فيجب ألّا يكلِّف وإن كان الخلق لايتم إلا بالتكليف ، فيجب ألّا يخلق ، وكل ذلك لازم لك على قولك . وقد بيّنّا فيما قبل ، أن الذى يقدح فى كون النفع صلاحا لزيد ، هو الضرر الواصل إليه دون غيره ، والذى يؤثر فى كون الضرر ضررًا له فى الحقيقة ، هو النفع الواصل إليه دون غيره ، وأن الواصل إلى غيره لا تعلّق له بما يصل إليه ، ولذلك لم يَجُزْ منه تعالى أن يكلف زيدا لينفع عمرا ، ولا يحسن فى هذا الشاهد أن يلزم الأخير المشقة ، لينفع غيره، وإنما يحسن ذلك لنفعه . فإذا صحت هذه الجملة ، على ما شرحناها

من قبل ، فكيف أن يقولوا إنه تعالى يحسن منه أن يعاقب الكافر ، لنفع المؤمن؟ ولو جاز ذلك ، لجاز أن يحسن منه أن يفعل الآلام التى ليست مستحقة ، لينفع الغير . وهذا الموضع هو الذى ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله القول بأن العقاب على مذهبهم ، يجب أن يحسُن ، وإن لم يكن مستحقا ، فقال : إن حَسُنَ لأنه صلاح فقط ، على ما قاله القوم ، فلا وجه لتقدُّم الكفر الذى يُستحق به ، فقد كان يجب أن يحسن منه تعالى أن يبتدئ خلقا بالآلام ، ليكون صلاحا لغيرهم من المكلفين ، وفساد ذلك يبيّن أنه إنما حسُن لأنه مستحَق ، فلو عرى من كونه صلاحا لم يخرج من أن يكون حسنا ؛ ويبيّن أن الاستحقاق أصل فى بابه ، لأنه لولم يحسن الفعل لأجله ، لما حسن منا أن نعظم القديم سبحانه ونمدحه ، إذا استحق منا ذلك ، لأن الصلاح الذى هو النفع ، يستحيل عليه تعالى .

وبعد ، فقد كان يجب على هذا القول ، أن يكون الوعيد الوارد عن الله تعالى ، يُحْمَل على خلاف حقيقته ، لأجل قولهم بالأصلح ، وكان هذا الوجه أولى من أن يقال إنه تعالى لا يتوعد سمعا ، وإنما يقرر فى العقول أن المعاصى يُسْتَحق بها العقاب ، ثم يَتَوقّف فى ذلك .

فصل

فى أن ابتداء الخلق غير واجب

الذى قدمناه من الأدلة يقتضى نفى وجوبه ، فلا وجه لإعادته . وقد بينا أنه لا بد للواجب من وجه يجب لأجله ، ومتى لم يعلم ذلك على جملة أو تفصيله ، لم يحصل العلم بوجوبه ، وليس لابتداء الخلق وجه يمكن تعليق الوجوب به ، فيجب نفى وجوبه ، فإن قالوا : يجب لكونه أصلح ، فقد بيّنّا فساد ذلك .

فإن قالوا : يجب لأنه إنعام ، فقد بيّنّا أن ذلك وجه حُسْن ، لا وجه وجوب. وإن كان الإنعام لا يرجع إلى نفس الخَلْق ، وإنما يرجع إلى مقارنة الحياة وغيرها ، مما يصح التنعم عندها ، لكنه إذن لا يتم إلا بخلق نفس الحى ، صار خلقه تعالى إياه إنعاما ، كخلقه سائر ما ذكرناه .

فإن قال : يجب ذلك عليه تعالى ، لما فيه من إظهار نعمه وأياديه ، ويقبح من الحكيم إذا تمكن من ذلك أن يعدل عنه .

قيل / له /٣٣ : هذا موضع الخلاف ، وإنما يحسُن ذلك ، ويدخل فى كونه إحسانا وفضلا . فأما أن يقبُح العدول عنه فبعيد ، لأنه لا فعل يشار إليه ، يقال فيه إنه يقبح من حيث كان تركا لهذا الفعل ، فيجعل قبحه طريقا لمعرفة ما ذكرناه .

فإن قال : وإن لم يمكن الإشارة إلى ماذكرتم ، فالمتقرر فى العقول ، أن المتمكن من إظهار نعمه وأياديه ، من دون مشقة ومضرة ، إذا لم يفعل ذلك يستحق الذم .

قيل له : هذا هو الذى دللنا على بطلانه بالأدلة المتقدمة ، وبينا أن هذه العلة توجب إيجاب ما لا يتناهى ، إذا اشترك الجميع فى أنه من باب الإنعام والإفضال .

فإن قال : إن لإظهار الإنعام والأيادى فى أول الأمر ، مزية ، لأنه به يعرف الصانع وحكمته ، وموقع شكره ، فإذا فعل البعض من ذلك ، فبألّا يفعل ماعداه ، لا يتغير المعلوم من حاله ، فلذلك قلت بوجوب ابتداء الخلق .

قيل له : إذا كان ما لأجله حكمت بوجوبه موجودا فى الزيادة ، فيجب أن تكون واجبة ، وفى هذا إيجاب ما لا نهاية له ، يبيّن ذلك أن الزيادة تقتضى زيادة شكر ، ولو كانت المبتدأ بها ، لحلت محل المزيد ، فلم يجب الجمع بينهما . وفى هذا ماقدمناه من إيجاب ما لا نهاية له .

وأما المعرفة بالصانع ، فإنما تجب متى خلق الله الخلق على وجوه مخصوصة ، والـكلام فى : هل يجب ذلك أولا يجب. فلا يصح أن يجعل وجه وجوبه مالا يثبت إلا بعده .

وبعد ، فإن الذى ذكره يقتضى وجوب التكليف ، لاوجوب الخلق المبتدأ ، ونحن نبين القول فى ذلك من بعد .

فإن قال : إذا لم تتم معرفة الصانع إلا بالتكليف ، ولايتم هذا إلا بابتداء الخلق ، فيجب الابتداء .

قيل له : قد كان يصح ماذكرته من الترتيب ، لو ثبت وجوب المعرفة ، وذلك إنما يجب متى حصل العبد مخلوقا على وجه مخصوص ، فمتى خلق لا على ذلك الوجه ، لم يجب على ماقصلناه من قبل ؛ فالتعلق لا على ذلك الوجه لم يجب ، على مافصلناه من قبـل ، فالتعلق بما ذكرته لايصح .

فإن قال : فيجب على قولـكم جواز ألا يخلق تعـالى أحـدا أبدا ، وإن كان فى كونه قادرا عالمـا إلها ، على ما هو عليه .

قيـل له : قد كان يجوز ذلك عنـدنا ، ولا يؤثر ذلك فى صفاته ، لأن كونه قادرا ، لايوجب الفعل ، ولاسائر ماهو عليه ، وكونه غير فاعل ، لايقتضى خروجه عن الحـكمة ، لـكنا قد علمنـا بما ثبت من خلقه وتكليفه ، أن الحال بخـلاف ماقدرت .

فإن قال : فقد قلتم إن الغريق إذا بذل لمن يخلصه قطع يده ، ويمكنه تخليصه من دون ذلك ، إنه يقبح منـه ، لما فيـه من حرمان الشـكر وزواله ، فإذا كان تعـالى متى لم يخلق الخـلق ، وجب زوال شـكره ، فيجب أن يـكون ذلك واجبا .

قيل له : قد بينا أن الصحيح فى جواب هذه المسألة ، أنه يقبح منه ، لأنه عبث ، لافائدة فيه ، إذا أمكنه تخليصه من دون القطع ، وبينا أنه لو كان فيه فائدة ومنفعة ، لحسن ذلك ، وثبت أنه لو كان فيه فائدة ومنفعة لحسن ذلك ، وبينا أنه لايحسن للعلة التى ذكرها ، وفى ذلك بطلان سؤاله ، لأن ماجعله إصلاحا له عندنا كحال الفرع ، ولو ثبت فى هذا الأصل ماقاله ، لـكانت العلة كونه فاعلا لما يصح أن يستحق به الشكر ، على وجـه لايستحق به ، فيقبح لذلك ، وهذا لايتأتى فيما لايفعله سبحانه من ابتداء الخلق ، فحمله عليه لايصح .

ولهذه الجملة نقول : إنه تعالى إذا فعل فعلا يقبح كونه يعمه من وجهين ، لم يحسن أن يفعله على أحدهما ، لأنه فى حكم العبث من أحد الوجهين ، فيفصل بين الواقع من قِبَله ، وبين مالم يفعله أصلا .

فإن قيل : فيجب إذا تمـكن أحـدنا من إظهار باب من العلم ، أو جنس من النعم ، يستوجب به شكرا ، ويحصل له ذكر ، أنه لا يجب عليه إظهار ذلك ، والمعلوم فى الشاهد خلافه .

قيل له : إن كان لايغتم بفقد إظهار ذلك ، فغير واجب عليه إظهاره ، لـكن العادة جارية بأن أحدنا يفوز بهذه المرتبة ، بضروب من المشاق ، فمتى / لم يظهره ، ٤٩/

يصر بمنزلة الظالم لنفسه ، فيلزمه أن يدفع الغم عنهـا بالإظهار ، فإن صح أن يوجد من لايظهر ذلك ، ولايكون فى فقد إظهاره له إلا فقد السرور والنفع ، فهو حسن منه ، غير واجب ، لأنه لووجب ذلك ، لوجب أن يبذل كل مافى وسعه فى ذلك الباب ، وقد ثبت إفساد ذلك .

فإن قيل : إذا وجبت عندكم الخلقة الثانية ، التى هى للإعادة ، فيجب أن تكون الأولَى[1] بمنزلتها .

(١) فى الأصل (الأولة) ، يريد : الأولى . وهى عامية ، كما قال الرضى فى شرح الـكافية (٢ : ٢٠٣) . (المغنى ١٤/١٥)

قيل : إنما يجب ذلك فيمن استحق على الله سبحانه بطاعته ثوابا ، أو بالآلام عوضا ؛ فأما إذا لم يكن كذلك ، فالإعادة غير واجبة فى ابتداء الخلق .

لا يصح هذا الوجه ، فيجب القضاء بكونه فضلا وإحسانا ،وأن يكون كإعادة من لايستحق ثوابا ولا عوضا .

فإن قال : إن صح ذلك ، فيجب تجويز ماذهب إليه من خالف الإسلام ، من أن إثبات المعاد غير واجب .

قيل له : إنما أنكرنا قولهم لما نفوه وحال الخلق فى التكليف ماهو عليه ، لأنه لابد من مَعاد تقع فيه المجازاة ، فأما إذا قال القائل بأنه غير واجب إثبات المعاد ، لولم يخلق القديم تعالى الخلق ولم يكلف ، فذلك صحيح ، وقد كان يصح عندنا أن يخلق تعالى الخلق فى جنة ، ولا يكلفهم ، أو فى الدنيا ولا يكلفهم ، ويزيل الأمور الموجبة لتكليفهم ، فكان لايجب إثبات المعاد . وإذا جاز أن يثبت تعالى موجودا ما،لو كان هناك ،أوقات كان لانهاية له ، ولافعل يفعله ، ولم يتغير حاله فيما يستحقه من الصفات الذاتية ، ولا أوجب ذلك خروجا عن الحكمة ، فما الذى يمنع أن يثبت كذلك فى سائر الأوقات ، وتكون الحال هذه ؟

فإن قال : إذا خلق تعالى الخلق ، فلولم يكن ذلك واجبا ، وإنما يخلقه لكونه نعمة وإحسانا وحَسَنا ، لوجب أن يخلق مالا نهاية له ، وألا يكون حال خلقه بأن يخلق أول من قَبل .

قيل له: إن هذه المسألة لازمة لك ، إذا قلت بوجوب الخلق ، فإن قال : فإذا لزمتنا جميعا فما الجواب ؟

قيل له : إنما أردنا أن نبين أنها مسألة من يقول بقدم العالم ، وأن الفاعل لايفارق فعله ، أو من يقول بالطبع وغيره ، فإذا اتفقنا على فساد ذلك ، واختلفنا

فى وجوب الخلق أو حسنه ، لم يصح منك الاعتراض بما يقدح فى الأمرين . وقد بينا من قبل أن الداعى إلى الفعل إذا كان كونه حسنا وإحسانا ، فغير واجب فيه التعميم ، وإذا كان وجوبه فكمثل ، إلا فى الفاعل الذى ثبت أنه لا يجوز ألّا يفعل ماوجب عليه . وقد بينا فى غير موضع أن الداعى إلى فعل متى حصل فى آخر ، فغير واجب أن يفعله الفاعل ، وإنما يجب ذلك متى استبد الثانى بما يقتضى فى فاعله أن يكون فاعلا له ، لالأجل مشاركته للأول فى الداعى ، وبينا أن الوقت والأوقات لاتختلف فى ذلك ، وأن الترك قد يخالف الفعل فى بعض الوجوه ، وفى ذلك إسقاط ماسأل عنه ، وما يجب من فعل الخالق عليه تعالى ، لأنه مصلحة فى تكليف ، مكلف ، لايقدح فى هذا الباب ، لأنه قد ثبت فيه وجه وجوب ، على مابيناه فى باب اللطف ، كما ثبت وجه الوجوب فى إعادة المثاب وإثابته ، وليس كذلك الحال فى مبتدأ الخلق ، فيجب ألا يكون إلا تفضلا وإحسانا ، وألّا يدخل فى باب الوجوب على وجه .

فصـــل

فى أن التكليف المبتدأ غير واجب

وقد بينا من قبل أن الصلاح والأصلح إذا لم يتعلق بالدِّين غير واجب ، ولو وجب التكليف فى الابتداء ، لم يكن يجب إلا بهذه الطريقة ، لأنه وإن لم يكن نفعا ، فهو تعريض للنفع العظيم ، على مابيناه من قبل ، فإذا لم يصح وجوبه من هذا الوجه ، فيجب ألّا يكون واجبا أصلا .

فإن قيل : ثم هلا قلتم بوجوبه لأنه أكمل فى باب الإنعام ؟

قيل له : قد بينا أن الإنعام غير واجب فيما يصير به كاملا وعظيما بمنزلته .

فإن قال : بالتكليف يصير مافعل واقعا على وجهين فى باب الإنعام ، فلو لم يكلّف لكان فى حكم العابث ، كما تقولون إنه سبحانه لوخلق المآكل ليعتبر بها ، ولاينتفع بتناولها ، لكان فى حكم العابث .

قيل له : إن التكليف لا يقع به خلق العبد على / وجه مخصوص ، وإنما هو ٥٠/ أمر زائد ، يحدثه تعالى ، ويفعل مايكون شرطا فيه ، ليتميز به المكلف من البهيمة، وما هذا حاله لايكون وجها للفعل الأول، بل يكون فعلا مستأنفا ، ففارق حاله ماسألت عنه من المباحات التى للاعتبار ، والانتفاع فيها يرجع إلى حدوثها على وجه واحد .

فإن قال : هلا قلتم بوجوبه من حيث يحسن خَلق الحى لأجله ، ولولاه لما حسن ، وذلك لأنه سبحانه لايحسن أن يخلقه حيا إلا ويجعله مشتهيا ، ومن حق الشهوة أن تتعلق بالقبيح والحسن ، فلو لم يكلف مفارقة القبيح ، لكان خَلْقُه لها قبيحا ، فوجب أن يكلفه من هذا الوجه .

قيل له : لوكان انفراد الشهوة عن التكليف يوجب قبحها ، لوجب قبح مايخلقه تعالى من الشهوات فى البهائم والأطفال .

فإن قال : إنما لايحسن لأمر يرجع إلى المكلفين ، من حيث تعبدوا فى البهائم بمنعها مما تشتهيه من القبائح، ليكونوا عن فعل ذلك أبعد ، فلولا التكليف لما حسن ذلك أيضا .

قيل له : لايخرج ماأوردته من صحة ماذكرناه ، لابل بالسؤال أوهمت أنهاتقبح من حيث تعلقت بالقبيح ، وانفردت عن المنع بالتكليف ، فأريناك ماهذا حاله ولا يقبح ، ولو كان هذا الوجه يوجب قبحها ، لما جاز أن يحسن فى البهائم وإن قاربها ماذكرته .

وبعد ، فإن شهوة القبيح لاتقبح لتعلقهابالقبيح ، فهى كالعلم والخبر لاكالإرادة،

وقد بينا ذلك من قبل ، ولايمتنع أن يخلقها تعالى مع فقدالعقل ، ولايكلف المشتهى الامتناع ، لأنه لايلحقه الذم بالقبيح ، ولا يمتنع أن يصرفه عن فعل القبيح بضرب من الصرف ، وهو أن يعينه بما يشتهيه من الحسن ، فلا يعرض له القبيح . ويجوز ألّا يُحدِث فى العالم ماهو قبيح ، بل يمنع غيره من القادرين من إحداثه ، فلا يكون هناك ماتتعلق الشهوة به . ويجوز أن تتعلق الشهوة بالقبيح ، الذى لامأثم فى إدراكه ، كالأصوات وما حل محلها ، لأن المدرك لذلك فى حكم المضطر إليه ،فلا يكون فاعلا لقبيح ، فإذا صح وجودها على هذه الوجوه ، فمن أين أنها إنما تحسن بمفارقة التكليف ؟

فإن قال : لأنها لاتحسن إلامع كمال العقل ، ولا يجوز اجتماعهما على وجه يحسن إلا مع التكليف .

قيل له : لوكان مفارقة العقل تبقى قبحها لقبحت شهوة البهائم ، وقد بينا فساد ذلك .

وبعد ، فإذا صح منه تعالى أن يمكّن هذا الحى مما يشتهيه من الحسن ، حتى يستغنى به عن القبيح ، فقد صار تعلقه به كلا تعلق ، فيجب ألا تكون قبيحة : قارنها العقل أو لم يقارنها ، لأن العقل إنما يحتاج إليه ، ليعرف المشتهى القبيح ، الذى يشتهيه ويميزه من غيره ، فينصرف عنه ، فإذا انصرف عنه بالوجه الذى ذكرناه مع فقد العقل ، فالعقل مستغن عنه . وقد بيّنا أن فى المدركات مالا يصح أن يقع إلا من فعله سبحانه ، فلا يحدث منه إلا الحسن ، فيجوز أن يجعله تعالى مشتهيا له، دون ماعداه، فلا يحصل فى هذا الحى شهوة القبيح البتة ، وفى ذلك سقوط ماسأل عنه .

فإن قال : إذا لم يحسن أن يخلقه حيا مشتهيا إلا لينفعه ، فهو إذن منعَم عليه،

فلابد من شكر يتبعه ، لأن من حكم الإنعام وجوب الشكر على المنعَم [عليه] [1] ، فإذا لم يتم ذلك إلا بالتكليف ، وجب التكليف .

قيل له : أليس قد أنعم سبحانه على البهائم ، ولم يلزم فيهما ماذكرته ؟ فلو جعل فى الابتداء كل حى خالقه على هذه الصفة ، لم يكن لوجوب الشكر وجه .

وبعد ، فإن الشكر يتبع وجوبه على المنعم عليه بالإنعام على وجه مخصوص ، فإذا لم يجعل تعالى هذا المكلف عاقلا ، لم يلزم الشكر ، وقد بيّنّا من قبل أنه لا يجب عليه تعالى فعل ما عنده يجب الشكر ، فإن حاله فى ذلك يفارق حال أحدنا فى بعض الوجوه ، فلا وجه لإعادته ، ونحن نبين أن مع العقل قد لا يجب الشكر أيضا / ٥١

فإن قال : إذا لم يجب الشكر ، وجب ألا يكون بينه وبين كفر النعمة فرق ، وقد ثبت الفرق بينهما فى العقل .

قيل له : إن قُبحَ أحدهما ، وحسن الآخر معلوم ، وإنما الكلام فى : هل يجب الشكر على هذا الحىّ المشتهى ؟ وهل يجب على خالقه أن يجعله ممن يلزمه الشكر ؟ فلا وجه لما ذكرته . ولو صح وقوع كفر النعمة من هذا الحىّ ، كان لا يكون إلا قبيحا ، لكنه مع فقد كمال العقل ، لا يصح منه ذلك ، كما نعرفه من حال البهائم .

فإن قال : يجب عليه تعالى أن يكلفه ، ليعرف موقع الإنعام عليه ؛ لأنه إنما يعرف ذلك بالمشقة أو الألم ، وأنهما فعله تعالى ، فلا بد من التكليف .

قيل له : قد يجوز عندنا أن يقتصر به فى الإنعام على مالا يبلغ هذا الحد من الموقع . فمن أين أن التكليف واجب ؟ وهل ماذكرته إلا بمنزلة من يقول فى البهائم

(١) [عليه] : ساقطة من الأصل ، وهى موجودة فى مثل هذا ، فيما يأتى .

إنها مكلفة لمثل هذه العلة .

وبعد ، فإن موقع الإنعام إن لم يحصل إلا بالألم ، فما الذى يمنع من أن يفعل تعالى اليسير منه ، ولا يكون الحى مكلفا .

فإن قال : لأنه لا يحسن إلا الاعتبار ، لأنه قد حصل فيه ما خرج به من أن يكون عبثا ، وهو تأثيره فى الإنعام ، وجعله بالمنزلة العظيمة التى ذكرتها .

وبعد ، فإن هذا الباب إنما يصح أن نذكره فى العاقل الذى يعرف مواقع الإنعام ، ونحن ألزمناك أنه يحسُن منه تعالى خلق حى مُشتهٍ منعَم عليه ، من غير معرفة بالنعم البتة . وإذا جاز ألا يعرفها أصلا ، جاز ألا يعرف عِظَم موقعها .

فإن قال : يجب عليه تعالى أن يكلفه ، لأنه يجوز أن يكون فى معلومه أنه لو كلفه لآمن .

قيل له : ليس فى ذلك أكثر من أن يوجب أمرا ، لأنه يوصل إلى منافع عظيمة . وقد بينا أن نفس المنافع لا تكون واجبة من حيث كانت منافع ، فما يوصل إليها بألا يجب أولى .

فإن قال : فيجب على هذا ألا يُلزِم المكلَّف فعل الواجبات ، ليصل بها إلى الثواب .

قيل له : لسنا نقول إن وجه وجوبها الوصول بها إلى المنافع ، لأن النوافل قد تُوصل بها إلى ذلك ، ولا تكون واجبة ، وذلك يسقط ما ذكرته .

فإن قال : إن لم يجب عليه تعالى أن يكلف من يعلم أنه يؤمن ، فيجب ألا يلزم تكليف من يعلم أن غيره من المكلفين يؤمن عنده .

قيل له : قد بيّنّا فيما هذا حاله ، أنه قد لا يكون واجبا إذا لم يتقدم تكليف غيره ، فأما إذا تقدم ، فهو كالتمكين ، على ما بيناه فى باب اللّطف . وليس كذلك

حال مَنِ المعلومُ أنه يؤمن ، ولا يكون إيمانه أو تـكليفه لطفا لغيره .

فإن قال : فيجب على هذا القول ، لو علم تعالى أنه لو كلفه وكلف سائر الأحياء ، لـكان يصير بمنزلة الأنبيـاء فى الطاعات ، ألا يجب عليـه تعالى أن يكلفهم .

قيل له : هذا قولنا مالم يتعلق تكليفه أو إيمانه بغيره ،لأنه إذا كان لطفا لغيره ، وجب كما يقوله فى الأنبيـاء إن بَعْثَهم إذا كان لطفـا لغيرهم ، وجب التـكليف والبعثة ، على أن التـكليف لو وجب لهذه العلة ، لوجب إذا كان المعلوم من حال الأحياء ، أنهم لو كُلِّفوا لـكفروا، لئلا يجب تكليفهم ، وعندالمخالف لا فرق بين مَنْ هـذا حاله ، إذا لم يكن فى تـكليفه مفسدة ، وتعلق به مصلحة ، وبين ما ذكره أولا .

وبعد ، فإن ذلك يوجب القطع فى كل حىّ غير مكلف أنه لو كلف لـكفر ، ولـما آمن . ويوجب فى المـكلفين القطع على أنه لا أحـد يجوز أن يؤمن سواه لو كلف ، وعلى أنه لو بقى المخترم منهم لـكفر فى الأنبياء والمؤمنين وغيرهم ، وفساد ذلك يبين بطلان ما ذكره ، لأن السمع قد ورد فى الأنبيـاء وغيرهم بخلاف ما ظنه .

فإن قال : يجب عليه تعالى أن يكلف من يخلقه من الأحياء ، وإلا كان مهملا ، و ...[1] ومبيحا للجهل به وبإنعامه .

قيل له : كل ذلك إنما يصح أن يسأل عنه فى الحى العاقل ، وكلامنا فيه إذا لم يكن عاقلا : هل يجب أن يجعل عاقلا ومكلَّفا / ؟ فلا يصح ما سألت عنه ، ونحن نجيب عن ذلك فيما بعد . /٥٢

(١) فى موضع النقط كلمة ، ذهب بعضها وبقى من أحرفها « مر » ، ولم استطع تصويبها .

فصـــــل

فى أن تـكليف العاقل لا يجب من حيث حصل عاقلا له

قد بينا أنه يحسن منه تعالى أن يخلقه حيًّا مشتهيا وينفعه ، فيكون محسنا إليه، ولا يكون بذلك عابثا ، لدخول فعله فى كونه إحسانا ؛ وقد علمنا أن كونه إحسانا لا يتغير بأن يجعله عاقلا ، فيجب أن يحسُن منه تعالى جعله كذلك ، وإن لم يكلفه .

فإن قال : من حق العاقل أن يعرف موقع النعمة عليه ، فيلزمه الشكر ، وذلك يقتضى التـكليف .

قيل له : قد يجوز أن يكون عاقلا ، وعالما باللذات ، ومفارقتها لغيرها ، ولا يخطر بباله كونها فعلا لفاعل ، ونعمة من منعم ، فلا يلزمه الشكر ، فلا يكون مكلَّفا .

فإن قال : إذا شاهد آثار النعم ، وتجددها وتغير الأحوال فيها ، فلا بد من أن يخطر له الحـال فى صانعها ، كما لا بد من ذلك فيما شاهـده من كتابة الـكاتب وغيرها .

قيل له : قد يجوز أن يخطر ذلك له ، فيبقى شاكا ، ولا يعتقـد فى النعمـة وصانعها شيئا ، كما قد يجوز مثله فى الأمور التى تحدث ولا غرض لنا فيها .

وبعد ، فلو كان لا بد مما ذكرته ، كان لا يمتنع أن يصرفه تعالى عن هذا الخاطر والفكر ، فلا يجب أن يكون مكلفا من حيث كان عاقلا .

فإن قال : إن ذلك من كمال العقل ، فلو صرف عنه لم يكن عاقلا .

قيل له : ليس من كمال العقل العلم بالنعمة والمنعم ، الذى هو القديم ، لأن ذلك

إذا يُعلم بأن يعرف حدوث النعم، وأن المحدَث لا بد له من محدث ، من حيث كان محدَثا ، وطريقة الاستدلال وما هذا حاله ، لا يعد من كال العقل . وقد بينا فى باب المعرفة ، أنه لو عرَف لم يلزمه الشكر ، إلا إذا عرف المنعم ، وأنه قد يجوز ألا يعرفه ولا يعرف فى الواقع أنه نعمة ، مع كال عقله ؛ وبَيّنّا أنه متى علم ذلك على حدوثه ، لزمه أن يشكر على هـذا الحد ، وإذا علمه على التفصيل ، لزمه الشكر على التفصيل ؛ وقد بيّنا هنا أن العاقل المخَلّى بينه وبين الفعل ، كان المعلوم أنه يشُك فى ذلك ، وأن عليه فى الشك كُلفة ، فواجب أن يكلَّف ، لأن حالته حالة المحتاج ؛ وإنما يجوز فى العاقل ألا يكلفه ، متى أغناه الله تعالى بالحسن عن القبيح ، وأعطاه من المعرفة مالا يكون معه محتاجا ، ولا مقدّرا لحاجة ، ولا تلحقه، ولا تقدير مشقة . فإذا كان مع كال عقله يصح فَقْد هذه الأحوال عنه ، فكيف يجب أن يكون مكلفا ؟

فإن قال : إنه مع كال عقله ، لو لم يكلَّف ، لوجب أن يكون تعالى مبيحا له القبيح الذى يشتهيه ، أو مبيحا له الجهل به وبنعمه ، وأن يكون مغريا له بذلك إن لم يكن مبيحا ، كما تقولون فيمن توجبون تكليفه ، أو يوجب أنه تعالى قد[1] .... وأهمله ، أو يوجب أنه سبحانه قد جعله بحيث لا ينفك من القبيح ، وأن يكون تعالى مع تمكينه إياه من القبيح لم يصرفه عنه ، أو أن يكون جاعلا له إلى فعل القبيح أقرب . وكل ذلك مما لا يجوز على الحكيم .

قيل له : قد بَيّنّا فى باب المعرفة ، أنه لا يجب أن يكون مبيحا للجهل ، بألا يكلف المعرفة . ودللنا على أن الإباحة فى القبيح لا تصح ، فإنه لو قال تعالى للعبد : لاضرر عليك فى فعل الجهل ، لم يكن مبيحا له ، وفَصَلنا بين ذلك وبين إذن الرجل لغيره فى دخول داره[2] ، فلا معنى لإعادة ذلك . فسقط ما ذكرته أولا ، فأما

(١) بياض فى الأصل بمقدار كلمة . ولعلها « خلاه » . ويشهد لهذا اللفظ كلامه الآتى فى الإمراج .

(٢) فى الأصل « جاره » . تحريف .

الإغراء فإنما يجب فيمن يبعث على القبيح ، ويقوى دواعيه إليه . فأما إذا منع من القبيح أو أُلجِئ إلى ألّا يفعله ، فالإغراء زائل ، لأنه مع هـذه الحال لا يجوز أن يقع القبيح منه ، والذى جَوّزنا ألا يُكلَّف هو العاقل ، الذى قد أغناه الله عن القبيح ، ولم يحوجه إليه ، وصرف عنه تقدير الحاجة ، وجعله / مُلْجَأً إلى ما يَلْتَذ /٥٣ به ، فلا يقع منه سواه . وَمنْ هذا حاله لا يوصف بالإغراء ، مع أنه قد يجعل ممن لا يجوز منه قبيح ألبتة .

فإن قال : هو مع الإلجاء قادر على أن يفعل القبيح ، فالإغراء يصح فيه .

قيل له : لا يجب فى كل ما يقدِر عليه ، أن يجوز أن يفعله ، ومتى كان مُلْجأ إلى ألا يفعل القبيح ، لم يجز أن يقع منه ، كما لا يجوز مع سلامة الأحوال أن يقع منه الإضرار بنفسه .

فإن قال : أفتقولون فى هذا العاقل إنه مُلجأ ، من جُعِل مستغنيا عن القبيح ؟

قيل له : إذا كان يعلم فى القبيح أنه لو وقع للحقته مضرة ، من ذم أو غيره ، فهو مُلجأ إلى ألّا يفعله ، فلذلك قلنا : إنه تعالى لغناه وعلمه لا يفعل القبيح ، ولم نجوز عليه الإلجاء ، لاستحالة المضارّ عليه ، وكل ذلك يسقط ما تعلق به من ذكر الإغراء.

فأما ما[1] تقوله فيمن يجب أن يكلف ، وهو الذى جعله الله محتاجا إلى القبيح ، ولم يغنه عنه ، ولا ألجأه بوجه آخر إلى ألّا يفعله ، وشهّاه إليه ، فمعلوم من حاله أنه متى لم يكلَّف ، فيمنع من فعل القبيح ، بالتخويف من العقاب ، والترغيب فى الثواب، يكون إلى فعله أقرب ، فلابد فيمن جعله كذلك ، من أن يكون مكلَّفا ، له مجانبة القبيح ، أو مغريا له بفعله ، فإذا كان الإغراء لا يجوز عليه تعالى ، على هذا الوجه ، وجب أن يكلف من هذا حاله ، ولا يتأتى ذلك فى العاقل ، الذى قدمنا ذكره .

(١) (ما) : ساقطة من الأصل .

فأما الإمراح [1] فإنما يجب فيمن يجب أن يكلف فلا يكلف ، فأما إذا كان الواجب فيه ألّا يكلف ، وكان وقوع القبيح ميئوسا منه ، لم يجب ، بألّا يكلف الإمراح. وبذلك فالمهمل إنما يوصف بذلك، إذا خلى بين من أهمله وبين فعل مايضره ، أو خلاه والقبيح ، ولم يمنعه منه بضرب من المنع . وأما إذا كان قد منعه ، فلا يجب الإهمال . يبين ذلك أن الإلجاء فى ألّا يقع منه القبيح آكد من التكليف ، فإذا كان لو كلفه لم يجب أن يكون مهملا له ، فبألّا يجب ذلك مع الإلجاء أولى .

فأما قولهم إن من هذا حاله لاينفك من القبيح ، فبعيد ، لأنه قد جعل بحيث لايقع منه القبيح ، فكيف لاينفك منه ؟ فإن قال : لأنه إذا لم يكلف مع العقل المعرفة ، لم ينفك من شك أو جهل ، قيل له : قد بينا فى باب المعرفة : أن الشك يفارق الجهل ، وأنه يحسن فيما لايمكنه أن يعرفه ، بل يجب ذلك عليه ، وبينا أنه لابد من الإقرار بذلك للمخالف ، لأنه فى ابتداء حال تكليفه ، لابد من كونه شاكا ، فلو قبح لأدى إلى ألا يمكنه أن ينفك من القبيح ، وهذا يوجب قبح كل تكليف . وبينا أن الشك ليس بمعنى وأن القادر قد يخلو من المتضادات وذلك يسقط ماسأل عنه ، فأما صرفه عن القبيح ، فقد بينا أنه مع الإلجاء ، قد صرف بأقوى وجوه الصرف ، وأنه أقوى من الصرف بالتكليف ، لأن مع التكليف قد يقع منه القبيح ، ومع الإلجاء لايقع ، وهذا يبطل أيضا ماذكره ، من أنه مع العقل قد جُعل أقرب إلى أن يفعل القبيح ، إذا لم يكلف ، لأنه إذا ألجىء إلى ألا يفعله ، فقد جعل

(١) الإمراح : كذا فى الأصل ، بدون نقط على الحروف ، ولا أدرى ما المراد به عند المعتزلة . ولعلهم يقصدون بهذا الاصطلاح : تعطيل العاقل وإهماله دون تكليف . وإذا صح لفظه فلعله مأخوذ من الأرض المراح ، وهى التى تعطلت فلم تخرج نباتها فى بعض السنين . قال الأصمعى : المراح من الأرض : التى حالت سنة ، فلم تخرج نباتها (اللسان : مرح) .

ممن لايقع القبيح منه ، فكيف يقال إنه إلى ذلك أقرب ؟

فإن قال : إنه تعالى مع العقل لو لم يكلفه ، ولم يكلف غيره من العقلاء ، ممن هو بمثل حاله ، لم يخل من أن يسوى فى التفضل بينهم ، أو يفاضل ؛ وإن سوى بينهم فى ذلك ، ولا بد فى المعلوم من أنه لو كلفهم لآمنوا ، ويفاضل بين ثوابهم ، أو آمن بعضهم ، فذلك يقبح ؛ وإن فاضل بينهم [1] فذلك محاباة ، ولا يجوز أن يفعله القديم ، فلا بد إذا من أن يكلفهم .

قيل له : هذا السؤال لايختص بوجوب تكليف العاقل دون غيره ، لأنه إن لزم لزم فى الجميع ، ويوجب أيضا على قائله أنه يجوز ألا يكلفهم ، بأن يعلم من حالهم أنهم يتساوون فى استحقاق الثواب أو خلافه ، وفى مقدار مايستحقون منهما .

والجواب عنه / ظاهر ، وذلك لأنه تعالى يحسن منه أن يسوى فى التفضل ، ٥٤/
وإن كان المعلوم ماذكرته ، لأن مالم يقع لاحكم له ، ولذلك أنكرنا تعليل الحشوية [2] فى تعذيب أطفال المشركين ، بأنه تعالى قد علم أنهم يكفرون لو كلفهم ، فحسن تعذيبهم . وفى ذلك إسقاط ماذكرته من اعتبار حالهم فى المستقبل ، فيجب أن يكون ذلك غير معتد به ، وأن يحسن منه تعالى أن يسوى بينهم فى التفضل ، على أنه تعالى يحسن منه أن يفاضل بينهم فيه ، ولا يكون محاباة ، لأن المحاباة إن أريد به هذا المعنى ، فغير قبيح ، بل هو جائز عليه تعالى ، وإن لم يسمَّ بذلك ؛ وإنما لاتجوز عليه المحاباة ، إذا أريد به أنه يحبو غيره ، لكن يحبوه [3] ، لأن معنى الإنعام لايجوز عليه تعالى ؛ وعلى هذا الوجه جوزنا فى المثابين أن يفاضل تعالى بينهم ، فيما يتفضل

(١) بينهم : جاء فى الأصل : « بينكم » بضمير المخاطبين ، والسياق يقتضى « بينهم » بضمير الغائبين .

(٢) فى الأصل : « الحشو » . والحشوية : طائفة من المبتدعة ، كما فى (تاج العروس : حشا) .

(٣) كذا فى الأصل . يريد أنه تعالى يحبوه ويحبو غيره . ولعل الصواب : أنه تعالى يحبو غيره لكن لايحبوه هو .

به عليهم ، من الزيادة على استحقاقهم ، وجوزنا مثله فى أطفال المسلمين والمشركين وفى الحور[1] العين .

فصل آخر

وقد يجوز منه تعالى أن يجعل عاقلا ولا يكلفه المعرفة ، بأن يضطره إلى العلم به ، فيما يختص ذاته وفعله ، وإلى شكره على نعمه ، ويلجئه إلى ألا يفعل القبيح ، بأن يعلمه أنه لو رامه لمنع منه ، وحيل بينه وبينه ، فلا يجوز فيمن هذا حاله ، أن يكلف المعرفة والشكر ، لكونه مضطرا إليهما ، ولا يجوز أن يكلف الامتناع من القبيح ، لأنه مُلجأ إلى ألا يفعله ، وهذه صفة أهل الآخرة ، التى لأجلها نقول : إنه سبحانه لا يكلفهم ، فإذا جعل تعالى العقلاء من ابتداء الخلق كذلك ، لم يحسن أن يكلفهم ، فكيف يقال : إنه تعالى متى خلقهم عقلاء فلا بد من التكليف ؟

فإن قال : إنكم بنيتم هذه الجملة على دعاو كثيرة يخالف فيها ، فمنها قولكم إنه يضطرهم إلى المعرفة ، وهذا محال عندنا ، لأن الذى يجوز أن يضطر إليه من المعارف ما يُدْرِك ، ويتأتى ذلك فيه دون ما عداه ، وإذا كان ذلك من باب المحال ، لم يصح أن يفعله تعالى ، ولوجاز أن يُضطر إلى مالا يُدْرِك لجاز أن يكلف اكتساب ما يُدْرِك ، ولو جاز أن يفعل فيها العلم به ، لجاز أن يفعل العلم لنفسه .

وبعد ، فإن الضرورى من العلم يتعلق بالإدراك ، فما يستحيل ذلك فيه ، لا يجوز أن يكون ضروريا ، كما لا يجوز أن يكون جليا قويا ، ولو جاز أن يَضطرنا إلى العلم بما لا يُدْرَك ، لجاز أن يضطر الأكمه إلى العلم بتفصيل ما يُدْرِك من الألوان وغيرها .

(١) فى الأصل حور العين ، بالإضافة . والأفصح : الحور العين ، لأنهما وصفان من الحور والعين ، بتحريك ثانيهما ، فهو أحور ، وهى حوراء ، وهو أعين ، وهى عيناء ، والجمع حور وعين.

وبعد ، فإن خلافنا لكم فى الأصل ، لأنا نقول فى العلم بالمدركات إنها ضرورية ، بأن يفعلها تعالى ، وإنما نريد بذلك أن العبد يوجبها بالإدراك ، الذى هو سببه ، ولا يجوز عليه سبحانه أن يفعل بالأسباب ، لاستغنائه عنها ، ولأن وقوعها على غير هذا الحد يستحيل ، فإذا صح ذلك فسائر المعارف أيضا ، لا يكون إلا من فعلنا عن النظر ، وكما لا يصح فى الأول أن يفعل إلا عن الإدراك ، فما عداه لا يصح أن يفعل إلا عن النظر .

ومنها : أنا لو سلمناه فى المعرفة به أنها يصح أن تكون ضرورية ، لم يمنع ذلك من أن تكليف النظر لا ينافيها ، وما يتولد عنه من المعارف مثلها ، فالتكليف يصح مع ذلك ، ولا يمكن إثبات ذلك منعا فى الحقيقة .

ومنها : أنه قد يصح من المعارف أن يبتدئ فيفعل مثل معرفته ، لأن الشىء لا يمتنع من جنسه ، ولأن هذا أحد الوجوه التى لها يكون الاعتقاد علما ، فكيف يقال فى العلوم الضرورية به تعالى ، إنها مانعة من تكليف المعرفة .

ومنها قولكم إنه قد اضطره إلى الشكر . وقد علمتم أنه إذا علم نعمه تعالى مفصلا ، لم يجب أن يكون مضطرا إلى الشكر ، وإذا لم يك مضطرا إليه ، لم يبق إلا أنه واجب عليه ، ولا يجوز أن يعلم وجوبه ولا يكون مكلفا لفعله .

/ ٥٥ ومنها قولكم إنه تعالى يلجئه إلى ألا يفعل القبيح بالإعلام ، وقد بينا / أنه تعالى لا يجوز أن يضطر إلى العلوم . وبعد ، فإن هذا الإعلام لا يخرجه من أن يكون قادرا على فعل القبيح ، عالما بأنه لو فعله لاستحق الذم ، وهذا يوجب أن يكون مكلفا ، إلا أن يقولوا إن إعلام المنع لو رام الفعل ، كنفس المنع وحصوله ، ومتى

قلتم ذلك ، لزمكم فى هـذا العـاقل أن يكون مضرورا بالمنع ، وهـذا يوجب أنه مكلف .

وبعد ، فإن المُلْجَأ إلى ألا يفعل مايقدر عليه ، ناقص الحال ، فهو كالمضطر إلى خلاف مايقدر عليه ، فلو جاز أن يلجئ هـذا العاقل ، لجاز أن يضطره إلى فعـل الحسن ، وهـذا يوجب التبعيض ، وثبوت التبعيض يوجب أن يكون ، وإلا كان تعالى مكلفا له ، أو جاعلا فيه مايشق من غير نفع يستحقه ، وذلك فى حـكم الظلم يتعالى الله تعالى عنه ، فـكل هذه الوجوه يمنع من صحة ما قدمتموه .

قيل له : إنه تعالى قادر على أن يضطر العاقل إلى جميع المعارف ، لأنه قد ثبت أنه قد اضطرنا إلى كثير منها ، كالعلم بالمـدركات ، وسائر العلوم التى هى من كمال العقل ، كالعلم بقبح القبيح ، ووجوب الواجب ، والعلم بالعادات والمقاصد ، إلى غير ذلك ، وإذا [ثبت[1]] كونه قادرا على هـذا النوع ، وقد ثبت أن كل جنس مقدور ، فالقديم تعالى قادر عليه ، وأن اختلاف الأجناس لايؤثر فى هـذا الباب ، كما أن كل وجه يقع عليه المقدور ، فالقديم تعالى قادر على إحداثه عليه ، من غـير تخصيص ، فإذا ثبت أن المعرفة بالله تعالى مما يقدر عليها ، فواجب أن يكون لله تعالى قادرا على أمثالها ، وقد بينا صحة ذلك فى أول الـكتاب ، فإن قال : ومن أين أن فى هـذه العلوم مايـكون فعلا له تعالى ، أو يصح ذلك فيـه ، وهلا قلتم إنها واقعة بالطبع أو عن الإدراك ، وأنه لايصح وجودها إلا كذلك .

قيـل له : قد بينا فساد القول بالطبع ، وبينا أن المـدرك ليس بمـدرك بإدراك ، فيقال إنه يوجب غـيره ؛ وبينا أن عـلامة كونها فعلا له سبحانه ، قـد حصلت من حيث لايمـكننا أن ننفيها عن أنفسنا على وجـه ؛ فلا فرق

(١) (ثبت) : ساقطة من الأصل ، ويقتضيها المقام .

فيما[1] ليست من فعله ، وبين من قال فى سائر مايحدث فى جسمنا ، على وجه لايمكننا الانفكاك منه : إنه ليس من فعله .

وبعد ، فلو كان المدرَك يكون كذلك لعلة موجبة للمعرفة ، ما كان يمنع ذلك من كونه سبحانه مضطرا إلى المعارف ، بل كان يجب فيما ذكرناه ، أن يكون أصح ، لأن الإدراك كان يجب أن يـكون من فعله تعالى ، فما يتولد عنه يجب أن يكون من فعله سبحانه أيضا ، فيجب أن يـكون مضطرا إلى المعارف ، ومضطرا إلى سببه .

وبعد ، فلو صح أن الإدراك من فعـل العبد ، كان لايمتنع أن يفعل تعالى مثله فيولد ، فإذا صح ذلك صح أن يضطر تعالى إلى المعارف على كل حال .

فإذا صحت هـذه الجملة ، فقد علمنا أنه لاتعلق للمعرفة بالإدراك ، ولا لـكونها ضرورية ، فغـير ممتنع أن يضطر تعالى إلى العلم بقبح بعض المقبحات ، ووجوب بعضها ، وإلى العلم بالمقـاصد ، وإلى العلم بما يجـده الإنسان من أحواله ، وإلى العلم بمخـبر الأخبـار ، وإلى العـلم بأن الموجود لايخـلو من كونه قـديما أو محـدَثا ، لأن كل ذلك مفـترق الحال ، ففيـه مايدرك ، وفيه مالا يدرك ، على اختلاف .

فإن قال : بينوا أن العلم من حيث كان علما لايتعلق بالإدراك .

قيل له : قد بيَّنا فى باب العلوم ، أن العلم قد يكون علمـا وإن لم يكن المعلوم مـدركا ، فأبطلنا قول من لم يصحح العلم إلا بالمُدْرَك ، وبيَّنا أن قولهم يقارب قول السُّوفَسطائية ، ودللنا على أن مايتولد عن النظر علم فى الحقيقة ، وأن العلم بالله سبحانه وبسائر ما يلزم المـكلف علم صحيح ، لا يفارق العلم بالمدرك فى كونه علما ، وفيما به

(١) فيما : فى الأصل : فيها .

يبين العلم من غيره ، وإنما يفارقه فى حكم زائد ، وقد بيَّنا أن من خالف فى ذلك قد
٥٦ / أثبت علما صحيحا ، وإن لم يكن معلومه مدركا ، كنحو سائر ما ذكرناه/من العلوم ، التى بها يكمل العقل ، وفى ذلك سقوط هذا السؤال .

فإن قال : ما أنكرتم أن كونه ضروريا وواقعيا من فعله تعالى ، يتعلق بكونه مدرَكا ، فلا يصح أن يَضطرّ تعالى إلا إلى العلوم بالمدركات وما جرى مجراها ، دون غيره .

قيل له : قد بيَّنا أن كل جنس مقدور لبعض القادرين ، فواجب أن يكون مقدورا له سبحانه ، فإذا صح أن يفعل يجىء العلم به تعالى . فيجب أن يصح أن يفعل العلم فينا وإن استحال الإدراك عليه ، وقد علمنا أن الفعل لا يجوز من حيث كان فعلا لفاعل ، أن يتعلق بأمر من الأمور ، ولا يتعلق بذلك إذا كان من فعل غيره ، فكيف يقال إنه لا يصح منه تعالى أن يَضطرّ إلى العلم به ، وإنما يصح أن يضطرّ إلى العلم بما يدرك ، مع صحة وقوع ذلك منا ، أو ليس ذلك يوجب افتراق حكم الفعل ، لاختلاف أحوال الفاعلين ، ولئن جاز ذلك فيما يرجع إلى الفعل ، ليجوزنّ ما تقوله المجبرة ، من كون الظلم قبيحا منا إذا فعلناه ، وإن لم يكن قبيحا منه سبحانه .

فإن قال : إذا استحال منكم أن تفعلوا العلم بالمدركات ، ويختص هو تعالى به ، فهلا جوّزتم أن يستحيل منه تعالى أن يفعل العلم بما ليس بمدرك ، وإن صح منكم .

قيل له : لو ثبت ما قلته ، لما صح ما بنيت عليه ، لأنه تعالى قد يصح منه من أجناس المقدور ، مالا نقدر عليه البتة ، ولا يصح أن يقدر على جنس لا يكون تعالى قادرا عليه ، فكيف والذى ذكرته باطل ، لأنا قد نفعل العلم بالمدركات ،

إذا لم يكن الحال حال إدراك ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم لو أخبرنا عن مدركات معينة ، لفعلنا العلم بها ، وإنما لا يصح أن نفعل العلم بالمدركات ونحن مدركون لها ، لوجوب حصول العلم لنا باضطرار ، فيمتنع أن نفعله باكتساب عن نظر ، لأن العلم بالمدلول يمنع من النظر فى الدليل ، طلبا للعلم ، فلذلك لا يمتنع عندنا وإن لم يعرفه الإنسان من نفسه ، أن يفعل العلم بالمدركات ، مقرونا إلى علمه الضرورىّ ، لكن ذلك لا يَبين ، وليس له إلى فعله داع ، فيقل حصوله ، وذلك يبطل قولك إنه لا يصح منا أن نفعل العلم بالمدركات .

فإن قال : فيجب ألّا يكون للإدراك تأثير فى العلم ، إن كان الأمر كما ذكرتم، قيل له : لا تأثير له فى صحة اتخاذه ، وله تأثير فى نفسه قوى جلىّ (1) ، لأنه يجب كونه كذلك ، متى ضامَّه الإدراك ، ولا يجب ذلك فيه متى لم يضامَّه الإدراك ، وإنما نقول فيه : إنه طريق من طرق العلم ، على هذا الوجه ، لا لأنه لا يصح كونه علما إلا معه .

فإن قال : فيجب أن يجوزوا أن يفعل تعالى العلم بالمدرك ، فيمن لا يدرك ألبتة ، ولا يصح أن يدرك .

قيل له : قد ثبت أن ذلك جائز فى القدرة ، وإن كان والحال هذه لا يجوز ، لأنه يجرى مجرى نقض العادات ، وذكرنا الخلاف بين الشيوخ فيه ، فلا وجه لإعادته .

وبعد ، فلو لم يجز أن يفعل تعالى بالمدْرَك إلّا مع كون العالِم مدركا ، على بعض الوجوه ، وكان لا يمنع من أن يصح أن يفعل تعالى العلم بما ليس بمدرك فيه ، لأن ما لا يدرك أبعد فى دخوله تحت الإدراك من المدرَك ، بعد تقصىّ إدراكه . فإذا لم يمتنع فيما هذا حاله أن يفعل تعالى العلم به فيه ، فكذلك لا يمتنع من أن

(1) فى الأصل : قويا جليا ، وهو منصوب على الحال من النكرة (تأثير) .

يفعل تعالى العلم بما ليس بمدرك أصلا ، وإذا جاز منا أن نفعل ذلك ، فيجب أن يجوز مثله فى القديم تعالى . وهذا يبيّن أنه لا تعلق لهذا الخلاف بهذا الأصل .

فأما ما ظننته من المعرفة الضرورية ، وإن حصلت ، فهى غير مانعة من النظر وما يتولّد عنه ، فلا يصح فى العاقل ، وإن كان مضطرا إلى المعرفة بالله سبحانه ، أن يكون ممنوعاً عن تـكليف ذلك ، فبعيد[1] ؛ وذلك لأن المعرفة بالشىء تمنع من النظر فى دليله وطريقه ، ولذلك لم يجوّز عليه تعالى النظر فى الأدلة التى ينظر فيها ، لمّا ثبت عالما لنفسه بجميع المعلومات/ ، ولذلك لايصح من أحدنا وهو مشاهد للشىء وعارف به ، أن يستدل بخبر الرسول صلى الله عليه على ذلك ، لأن علمه قد منع من ذلك ، وليس يجب ألا تـكون المعرفة الضرورية مانعة من النظر ، إلا على طريقة المضادة ، بل قد يجوز أن يمنع الشىء من غيره ، وإن لم يكن ضده ، إذا حل محل الضد ، ألا ترى أن التأليف يمنع من التفريق وإن لم يكن ضدا له . ٥٧ /

فإن قال : فإذا لم يكن ضدا له ، فيجب أن يكون ضدا لما يحتاج إليه ، ليصلح أن يكون ضدا لما يحتاج إليه ، ليصلح أن يكون مانعا منه .

قيل له : قد بيّنا فيما تقدم أن الناظر لا يصح كونه ناظرا ، إلا ويجوز فيما نظر لأجله ، أن يكون على الصفة ، وألا يكون عليها ، وبيّنا أن هذه الحالة تتعلق بهذه الصفة ، كما يتعلق كونه مريدا بكونه مجوّزا بحدوث ما يريده ، وقد عرفنا أن حصول المعرفة يزيل هـذه الحالة ، فلذلك لم يصح أن[2] ولهـذا نجد شيوخنا يقولون فى الـكتب : إن النظر لا يصح إلا مع الشك ، وقد بيّنّا ما يقوله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله فى ذلك ، وأن الذى ذكرنا هو الصحيح ، وذلك يبين كيفية كون المعرفة مانعة من النظر ، وإذا منعت منه ، لم يصح أن ننظر ، وإذا لم يصح ذلك

(١) فبعيد : كذا فى الأصل ، وهو جواب قوله : فأما ماظننته . . . الخ . وفى العبارة تعقيد ، لـكثرة الجمل المعترضة .

(٢) (أن) : كذا فى الأصل . وهى مقحمة فى العبارة على ما يظهر .

فيه ، فيجب ألا يصح أن يَفْعَل المعرفة عن النظر ، لأنه إنما يصح منه إيجادها عنه ، وإذا امتنع السبب امتنع المسبَّب .

فإن قال : أليس قد يصح من المعارف أن يفعل مثل معرفته ، فيـكون علما ، لـكونه علما بمعتقد ذلك الاعتقاد . وهلا جاز أن يكلَّـف المعرفة بالله تعالى ، مع كونه مضطرا إليها على هذا الوجه ؟

قيل له : ذلك لا يصح من وجهين :

أحدهما : أنه لافائدة فيه ، لأن الغرض بالمعرفة أن يصير عالما به تعالى ، وبالمعرفة الضرورية ، وقد حصل كذلك ، فلا وجه للمعرفة الثانية .

فإن قال : فيجب على هذا القول ألا تصح منه تعالى معرفة بعد معرفة .

قيل له : إنه لا يحسن منه تعالى ذلك ، إلا أن تـكون للثانية مزية ، فإذا لم يحصل فيها إلا ما قد حصل فى الأولى ، فهو قادر عليه ، لـكنه لا يفعله ، لأنه فى حكم العَبَث .

وثانيهما : أن هذا المـكلف لا يفصل بين أن يفعل ما كلف ، وبين ألا يفعله ، لأنه لا يجد لنفسه صفة زائدة ، وقد فعلها على ما هو عليه ، ولما فعلها — وما هذا حاله لا يدخل تحت التـكليف ، لأنه يؤدى إلى أنه قد كُلّف أمرا لا يمكنه أن يعرف فيه أنه خرج مما وجب عليه .

فإن قال سائلا فى الفصل الأول : أليس الواحدمنا مع المعرفةبالشىء عن النظر فى دليل له ، قد ينظر فى دليل آخر ؟ إنما يدل ذلك على أن المعرفة بالمدلول ، لا تمنع من النظر فى الدليل .

قيل له : إنما ينظر فى الدليل ليعلمه دليلا ومتعلقًا بالمدلول ، لا لأنه يولد العلم بالمدلول وهذا النظر مخالف فى جنسه للنظر المؤدى إلى العلم بالمدلول ، لأن من حقه

أن يوجب العلم بأن هذا الدليل دليل ومتعلّق، وذلك للنظر المؤدى إلى العلم بالمدلول ولا يؤدى إلى هذا الوجه، وقد بينا ذلك فى باب المعارف، وفى ذلك سقوط ما سأل عنه.

فأما قوله: إنه لو سلم لكم فى العاقل أنه ممنوع من المعارف، بما اضطره الله إليه من المعرفة به، لكان لا يخرج العاقل من أن يلزمه الشكر، لأنه قد عرف الله سبحانه، وعرف نعمه عليه، وعلم أن شكر النعمة واجب، ومن حق الواجب فى العقل، أن يلزم من وجب عليه أن يفعله، وهذا هو التكليف بعينه.

فجوابه: أن الشكر الذى يجب على المنعَم عليه، هو الشكر بالقلب، دون الشكر الذى يجرى على اللسان، وهو تعالى كاضطراره إلى المعرفة به وبتوحيده وعدله، إلى غير ذلك، فسيضطره إلى المعرفة بالنعمة وقدرها، وإلى العلم بما يستحقه فاعلها من التعظيم، فلا يجوز والحال هذه أن يكلف تعالى هذا العاقل الشكر، ولهذا الوجه
قال شيوخنا / : إن أهل الجنة يلزمهم الشكر بالقلب، كما يلزم المكلف، لأنهم / ٥٨
مضطرون إلى هذه الاعتقادات. فأما ما يجرى على اللسان فإنما يجب عند تهمة، فإذا أزال الله تعالى ذلك عن العقلاء، لم يلزمهم هذا الشكر، كما لا يلزم أحدنا تجديد شكر المنعم بلسانه حالا بعد حال، إذا كان قد عرف منه التمسك بذلك، والقيام به؛ فلو قيل إنهم قد يُسَرُّون بالشكر على بعض الوجوه، فلا يَمتنع فى هذا العاقل أن يجعله الله سبحانه بهذه الصفة، وكذلك أهل الجنة لصح[1]؛ لأنه لا يجوز أن يكلف العاقل ما يشتهيه ويسر به.

فإن قيل: إنه تعالى وإن اضطرهم إلى المعارف، فكل واحد منهم قادر على

(١) فى العبارة اختصار شديد. يريد أن أهل الجنة لو قيل فيهم ماقيل فيمن قبلهم لصح.

أن يَتَمَنَّى على غيره، ويتعدى عليه، فإذا علم قبح ذلك كان مكلفا للامتناع منه.

قيل له: إنه تعالى يلجئهم إلى ألّا يفعلوا القبائح أجمع، وإنما يحسن التكليف مع التخلية، فأما مع الإلجاء فإنه لا يحسن، كما لا يحسن مع الضرورة.

فإن قيل: أليس الإلجاء إنما يصح بأن يعلمهم أنهم لو حاولوا القبيح لمنعوا منه، فكيف يصح ذلك والإعلام من الله تعالى لا يصح؟

قيل له: قد بينا أنه سبحانه يجوز أن يَضطر إلى المعارف بما دللنا عليه، فإذا صح ذلك، لم يمتنع أن يخلق فيه هذه المعرفة، فيعلم بها أنه لو حاول قبيحا لكان تعالى سيمنعه، ويعلم أن تقدير المنع على هذا الوجه كبيانه، فإذا كان المنع لو كان قائما لما حصل الفعل، فكذلك إذا كان سيقع لا محالة متى رام الفعل، ولذلك قال شيوخنا: إن الإلجاء كالمنع فى زوال التكليف معه.

فإن قال: أليس والحال هذه هو قادرا على القبيح وتركه، فكيف يصح أن يكون فى حكم الممنوع؟ قيل له: إن الإلجاء فى أنه يصرف عن الفعل على كل حال، أصل متقرر فى الشاهد، ولذلك يحل محل المنع، ألا ترى أن أحدنا إذا علم أنه لو رام الإقدام على ملك بين يديه جيشه وحشمه، لقطع دون ذلك، بل كان يقتل قبل وصوله إلى مارامه، أنه ينصرف بذلك عن هذا الفعل، كانصراف من قد مُنع من القرب من الملك، وحيل بينه وبينه، بل قد عرفنا أن الظن فى ذلك يقوم مقام العلم، وإذا ثبت ذلك وصح أن الإعلام منه تعالى آكد مما ذكرناه فى الشاهد، فيجب أن يحكم بأنه يصرف العبد عن القبيح، كما أن المنع يصرفه عنه، وذلك يمنع من التكليف.

وقد بينا فى باب الإلجاء، القول فى ذلك، وأن من حق الفعل إذا تعلق به

الإلجاء ، أنه لو وقع لم يستحق به المدح والثواب ، فإن الإلجاء يؤثر فى ذلك ، وفى هذا زوال ماسأل عنه .

فإن قال : أليس مَن هذا حاله يلحقه النقص ، كما يلحق المضطر الممنوع ، وذلك يوجب فى هذا العاقل أن يكون مكلفا ، ويجب إثبات غيره من المكلفين ، ويكون مايلحقه لطفا له ، وكل ذلك يعيد الحال إلى أنه لابد من تكليف العقلاء ؟

قيل له : إن الإلجاء على هذا الوجه لايوجب مشقة ولا مضرة ، لأنه إذا كان مُزاحَ العلة فى كل ما يشتهيه ، ولم يلحقه بألا يفعل هذه القبائح غم ولاحسرة ، لم يلحقه تنغيص ، وليس كذلك حال المضطر إلى فعله ، لأنه يلحقه التنغيص ، ولذلك لم يجز على أهل الجنة الاضطرار ، وجوزنا عليهم الإلجاء إلى ألا يفعلوا القبيح ، وهذا بيِّن فى الشاهد ، لأن أحدنا بأن يكون ملجأ إلى ألا يقتل نفسه ، وألا يستعط بالخردل[1] ، ولا يقتل الملوك ، لاتلحقه حسرة ، ولو منع من أن يتحسر الأكل وسائر مايشتهيه ، وحصل مضطرا إلى طريقة واحدة ، لوجد فى ذلك حسرة ومشقة ، وسنبين القول فى ذلك عند الكلام على أبى الهذيل رحمه الله .

٥٩/ فإن قيل : أليس هذا العاقل / يجوز أن يحصل عنده أمانة ووديعة ، أو يلزمه إنصاف ، أفليس يجب رد ذلك فى عقله ، وفى ذلك دخوله فى أن يكون مكلفا ؟

قيل له : قد يجوز أن يصرفه الله تعالى عن هذه الواجبات ، ويصرف غيره

(١) أى يدخله أنفه ، والسعوط ، بفتح أوله : مايجعل فى الأنف من دواء ونحوه ، كالنشوق .

عن إيداعه ومعاملته ، فلا يحصل ذلك قط واجبا عليه ، وإنما يعرف أنه لو عرض لوجب علما ضروريا ، وذلك لايدخله فى التكليف .

وبعد ، فلو حصلت الوديعة وألجئ إلى ألا ينصرف عن ردها ، لكان الرد يقع منه على وجه لايشق عليه ، إذا كان مستغنيا عنها ، بما آتاه الله من الأملاك وسائر مايشتهيه ، فكيف يجب أن يكون مكلفا والحال هذه .

وهذه الجملة تبين أن التكليف غير واجب فيمن يخلقه تعالى من العقلاء وغير العقلاء .

فصل

فى حسن ابتداء الخلق فى الجنة

إذا ثبت بما قدمناه أن إحداث الخلق غير واجب على الله تعالى ، ولا يجب علينا أن نكلف من خلقه ، فما الذى يمنع من أن يخلق ماعليه[1] من الجنة ابتداء ، ويخلق الخلق فيها ، فلا يكون مجازيا لهم بها ، بل يتفضل بها عليهم .

فإن قال : يمنع من ذلك أنه لو خلقهم فيها ولم يكلفهم ، لأدى إلى أن يبغى بعضهم على بعض ويتعدى عليه .

قيل له : قد بينا فساد ذلك ، وأنه تعالى يصرفهم عن ذلك ، ويلجئهم إلى ألا يفعلوه ، ويَقْصُرُ كل واحد منهم على قدر ما أعطاه من الشهوة والمشتهى ، كما يفعله سبحانه بأهل الجنة مع اختلاف مراتبهم .

فإن قال : يمنع من ذلك أنهم لايعرفون موقع النعمة العظيمة ، بالجنة وأحوالها ،

(١) يخلق ماعليه من الجنة . . . إلخ : كذا فى الأصل ، وهى عبارة غامضة ، ولعله قد سقط بعض ألفاظها . وقد تكون (عليه) محرفة عن (عله) .

قيل له : قد بينا أن ذلك يحسن وإن لم يعرفوه ،لأن اتصال النعمة إلى من لا يعرف قدرها قد يحسن ، وبينا أنه تعالى يعلمهم ذلك ، بما يفعله من العلوم الضرورية فى قلوبهم . وبينا أن ذلك لو لم يتم إلا بآلام يسيرة ، لحسن أن يفعلها بهم ، لكى يعرفوا موقع النعمة ، فيخرج من أن يكون عَبَثا ، وكل ذلك يبين أنه لا يجب تكليفهم .

فإن قال : يمنع من ذلك أن الجنة من حقها أن تكون ثوابا وجزاء ، فلا يصح أن يُسكنهم إياها .

قيل له : إنه تعالى لا يكون مثيبا بها لذاتها ، وإنما يثيب بها لضرب من القصد ، فإذا خلقها ولم يرد المجازاة كانت تفضلا ، ولا يكون ثوابا ، كما أن الجنة لا تكون ثوابا للولدان وحور العين وإن سكنوها .

فإن قال : إذا كان سبحانه يخلقها على الحد الذى يكون ثوابا ، فكيف يحسن ذلك وعندكم أن للثواب صفة وقدرا ، ولا يجوز فيمن لا يستحقه أن يساوىَ فيهما من يستحقه ؟ قيل له : إنه تعالى لا يفعل ذلك على هذا الحد ، بل يفعلها دون القدر الذى لا يكون ثوابا ، ولا يفعلها على وجه التعظيم .

واعلم أن المعتبر فيمن يخلقه فيها ، بحال كل واحد فى نفسه ، لا بحالهم أجمع ، فإذا كان تعالى لا ينيل كل واحد بعينه إلا دون القدر الذى يستحقه أقل المُثابين منزلة ، ولا يعظم بذلك على الوجه الذى يعظم المثاب ، فلا معتبر بجملتها ، فلو أنه تعالى خلقها فى الكبر وفى الأحوال على الحد الذى يخلق عليه جنة الخلد ، لكنه فعل بمن يخلقه فيها ما ذكرناه ، لم يجب أن يكون قبيحا ، كما لا يجب فيما يفعله تعالى بالحُور العِين ، أن يكون فاعلا فعلا قبيحا .

فإن قال : يمنع من ذلك أنه تعالى لا بد من أن يعلم من حالهم ، أنهم لو كلفوا لآمنوا ، أو لآمن بعضهم .

قيل له : قد ثبت أن ذلك لا يوجب التكليف على وجه، فلا يصح التعلق .

فإن قيل : لو خلقهم تعالى فى الجنة ولا / تكليف ولا وعيد ، لكان ٦٠/
يُغْرِ حالهم .

قيل له : قد بينا فساد ذلك .

واعلم أن المتنعمين من هذه المقالة ، إنما أُتُوا لقولهم بالأصلح ، ولاعتقادهم ما قدمنا ذكره من الشُّبَه ، فيمن قالوا : إنه تعالى لا بد من أن يكلفهم .

فإذا ثبت بما قدمناه بطلان كلتا[1] الطريقتين، فقد صح جواز ابتداء الله تعالى الخلق فى الجنة ، ولا فرق بين الجنة والحال هذه، وبين الدنيا ومواضع نزهها . وإنما ذكر فى المسألة الجنة لا لأن لها اختصاصا بهذا الخلاف ، وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله ألا يجوزوا أن يخلق تعالى مع المكلَّف فى الجنة ،من يتفضل عليهم من الوِلدان الحُور العِين [2] وغير ذلك . فمنهم من ارتكب أن ذلك لا يجوز ، وزعم أن كل من يخلقه هناك ، فهم الذين كانوا فى الدنيا من الأطفال وغيرهم ، حتى قالوا فى البهائم: إنها التى كانت فى دار الدنيا ، ومنهم من جوز ذلك ، وزعم أن المكلفين يؤدبونهم ويهذبونهم ، فلا يقع منهم تعد ولا بغى ، وقد علمنا أن ذلك إذا لم يمتنع فى دار الدنيا ، ولا تكليف فبألا يمتنع فى الآخرة وليست دار تكليف أولى ، فما الذى يمنع من أن يخلق تعالى هناك خلقا مستأنفا ، ويتفضل عليهم ، وقد ألزموهم على قولهم بالأصلح، ألا يقتصر تعالى فى التفضل عليهم على منزلة إلا ويفعل أكثر منها ، وهذا

(١) فى الأصل : « كلى » ، وكلا تضاف لمثنى مذكر ، وتكتب بالألف .
(٢) فى الأصل : وحور العين ، بالإضافة .

يوجب مساواتهم للمثاب ، أو يفضلهم عليه ، وذلك يقدح فى حسن التكليف ، وبينوا أنه لا يمكنهم هناك أن يقولوا : إن فى ذلك مفسدة ؛ لأن التكليف مرتفع ، ولا يمكنهم أن يتعلقوا بأن يثيبهم لايحتمل ، لأنه تعالى قادر على أن يعطيها ويقويها فيحتمل ، ولا يمكنهم أن يقولوا إنهم لايحتملون اللّذات والشهوات ، لما بيناه من قبل ،ونحن نبين فساد قولهم : إن أهل الآخرة مكلفون مأمورون منهيون من بعد .

فصـــــــل

فى بيان فساد ما عدوه حسنا وواجبا ، وداخلا فى الأصلح من التكليف، وهو خارج عنه

اعلم أن المذهب الخطأ ربما صغر قدره فى الخطأ ، ويؤدى إلى العظيم ، الذى لا محيص عنه ، فمتى وفق المرء لم يقدم على هذا المذهب إلا بعد العلم لعواقبه ، فإذا زل وأخطأ فى المذهب ، وبين ما يلزم على قوله [1] فالواجب ألا يلتزم ، وأن يدع الأول ، وإن تمسك به ولم يلتزم كان أقل قدرا ممن التزم ذلك ، وإن كان الأول مناقضا ، والثانى مستمرا . وعلى هذا الوجه ألزم شيخنا أبو على رحمه الله على الأصلح، التكفير من جهات ، وإن لم يكن نفس القول عنده كفرا ، وأحد [2] ما التزموا عند قولهم : إن تعذيب أهل النار أصلح لهم ولأهل الجنة من تنعيمهم ، القولُ بأنه تعالى لو علم أن زيدا يؤمن إن كلف وحده ، ويكفر إذا كلف عمرو وخالد ، لكنهما يؤمنان أن الواجب على القدير سبحانه أن يكلف الثلاثة ، ويكون ذلك أصلح للجماعة، وقالوا : إن كان متى كُلِّفَ زيد وحده كفر فليس تكليفه صلاحا ،

(١) فى الأصل : (قوده) تحريف .

(٢) فى الأصل : وأحـذ ؛ بنقطة فوق الدال . يريد المؤلف أن مما التزموا ... القول بأنه تعالى لو علم أن زيدا لم يؤمن إن كلف وحده . . . الخ .

فأداهم ذلك القول ، إلى هذا القول ، وقد علمنا أن تكليف عمرو وخالد مفسدة فى تكليف زيد ، لأنه يكفر عند تكليفهما ، ولولا ذلك لآمن ، كما أنهما يؤمنان عند تكليفه ، ولولا ذلك لما آمن ، فقد صار ما هو فساد فى الدين ، واجبا عندهم وحسنا ، وداخلا فى الأصلح ، وزعموا أن ذلك يحسن، لأنه أعم فى الصلاح ، لأنه إذا كلف وحده ، حصل إيمان واحد ، وإذا كلفا معه حصل إيمانان وهو فى الكفر أتى من قبل نفسه ، فيجب أن يحسن ذلك ، وإذا كان هو الأصلح ، وجب ولزم . فأما إذا علم أنه يكفر لو كلف وحده ،فيجب أن يقبح، لأنه لاصلاح فيه ، لأن عندهم أن الصلاح فى التكليف ، يعتبر بما يحصل له وعنده من الثواب ، ولا يعتبر به نفسه إلا على وجه التبع . فقالوا : إذا كان يؤمن عند تكليفه وكفره اثنان ، فما يحصل من المنافع ، أكثر منه إذا كلف وحده وآمن ،فيجب أن يكون الأولى فى الحكمة . فأما إذا كان يكفر لو كلف وحده ، فلا نفع هناك ، بل هناك مضرة ،لأنه يستحق العذاب عنده ، فيجب أن يكون فسادا وقبيحا .

وعلى هذا الوجه قالوا : علم سبحانه أن عند فعل من الأفعال ، يؤمن اثنان ، ويكفر واحد ، فهو الأولى فى الحكمة ، مما يكفر عنده اثنان ويؤمن عنده واحد ، حتى ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله على هذا القول ، أنه تعالى يلزمه أن يفعل مايكفر عنده نصف المكلفين إلا واحدا منهم ، إذ كان المعلوم أن النصف الثانى يؤمنون عند إيمان وذلك الواحد ، وهذا صريح مذهبهم ، لأنه لافرق بين زيادة القليل والكثير فى هذا الباب ، وبين أن المتقدمين لم يستجيزوا ارتكاب هذه المقالة ، لأنها أعظم من قول أصحاب اللطف ، لأنهم إنما جوزوا ألا يفعل تعالى ما يعلم أن المكلف يؤمن عنده ، ولم يوجبوه ، كما قلنا ، ولم يجوزوا أن يفعل سبحانه مايكفُر المكلف عنده ، وألحقوا بالاستفسار ، وامتنعوا منه أشد امتناع .

والقائلون بالأصلح قد ارتكبوا ذلك ، وقالوا : يحسن مايكفر المكلف عنده ، إذا آمن عنده اثنان ، بل أوجبوا ذلك إيجابا ، فقولهم أفحش من قول أصحاب اللطف . ومن عجيب أمرهم أنهم ينسبون شيوخنا إلى موافقة أصحاب اللطف من حيث لم يوجبوا الأصلح ، ويزعمون أن من لم يوجبه مطلقا ، لا يمكنه القول بوجوب الأصلح فى باب الدين ، وقد رأيت كيف لزمهم القول ، وكيف زادوا على أصحاب اللطف ، فقد دخلوا فى أعظم مما ألزمونا ، وإنما خطايا أصحاب اللطف من حيث لم يقولوا بوجوب اللطف ، وهؤلاء القوم لم يقولوا بوجوبه على بعض الوجوه ، وأضافوا مع ذلك القبيح إلى الله سبحانه ، وهو المفسدة ، لأنا قد بينا فيما تقدم ، أن مايكفر عنده المكلف على وجه لولاه لآمن ، لايكون إلاقبيحا، ويلزمهم على ذلك كل مايلزم المجبرة ، لأنهم وإن لم يعترفوا بقبح ذلك ، فليس يخرج من أن يكون قبيحا ، كما أن المجبرة وإن ادعت فى القبائح أنها حسنة من الله تعالى ، فالكلام لهم لازم ، لوقيل :إن قولهم أعظم من قول المجبرة لجاز ، وذلك لأن المجبرة تنسب إلى الله تعالى القبائح ، إذا كان كسبا ، ويمنع من ذلك فيما ينفرد به ، ويصرفون وجه القبح إلى حينه المكتسب . وقد نسب القوم ماهو مفسدة إلى أنه مما تفرد تعالى به .

وبعد ، فإنهم يجوزون على الله سبحانه القبائح ولا يوجبون ، وقد أوجب القوم ذلك .

وبعد ، فإن المجبرة تصف القديم تعالى بأنه يجوز ألا يفعل القبيح ، وعند القوم أن هذا «الاستفسار» لابد من أن يفعله ، وإلا فسد التدبير . وأعجب من ذلك قولهم إن مايكفر عنده زيد لايكون صلاحا إذا انفرد ، فإذا آمن عنده اثنان ، يكون صلاحا ، ويرتكبون أنه أصلح للجماعة ، فو أنهم قالوا إنه صلاح وأصلح للاثنين ،

لصح ، فأما كونه صلاحا لمن لو انفرد[1] لكان حاله كحاله الآن ، فكيف يجوز ألا يكون صلاحا إذا أفرد بالتكليف ، ويكون صلاحا له ، وإنما إذا جمع[2] بينهم فى التكليف ، فالحال فيما ترجع إليه واحدة ، وكيف يكون الشىء صلاحا لجماعة هم ثلاثة ، ولا يكون صلاحا لكل واحد منهم ؟ وهل ذلك إلا أبعد مما يقوله من خالفنا فى الجواب : إن كل واحد هو محدث فى الحقيقة ، والجميع ليس كذلك ، لأن القوم جوزوا ذلك فيما لاينحصر ، وهؤلاء جوزوه فى المنحصر ،فقالوا فى الثلاثة : إن الشىء صلاح لهم ، ولم يجعلوه صلاحا لكل واحد ، فقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن جاز ألا يكون صلاحا لمن يكفر إذا خص بالذكر ، ويكون صلاحا / له ولهما ، إذا اجتمعوا فى اللفظ ، فجوِّزوا ألا يكون صلاحا لمن يؤمن ٦٢ /
عنده إذا خُص بالذكر ، ويكون صلاحا لهما ولمن يكفر على طريق الجمع ، فإذا كان كونه صلاحا لها لايتغير فى التخصيص والتعميم ، فكذلك يجب ألا يتغير ، فمن المعلوم أنه يكفر ، وهذا يوجب أن (يكفر عنده) صلاح له فى الحقيقة ، وإذا كان كذلك حسن ووجب ، وإن لم يؤمن عند كفره غيره .

واعلم أن الأصل فى ذلك أن التكليف إما أن يعتبر كونه صلاحا بكونه تعريضا للمنافع ، فسواء كفر المكلف أو آمن ،فهو صلاح من الله سبحانه ونعمة ، ويحسن منه تعالى أن يفعله ، على ماقدمناه فى باب تكليف من يعلم أنه يكفر ، أو يكون وجه كونه صلاحا : بما[3] يستحق به من الثواب ، ووجه كونه فسادا أو خارجا من الصلاح : بما يستحق به من العقاب ، حتى يصير كأنه هو الواقع من

---

(١) فى الأصل : « إذا يقول » وهو خطا من الناسخ .

(٢) فى الأصل : « أجمع » . والهمزة زائدة من الناسخ .

(٣) فى الأصل : « إنما » وهو خطأ من الناسخ ، ويؤيد التصويب بقية الجملة .

المكلف ، فإن كان كذلك ، فقد علمنا أن كفر زيد متى كلف وحده لا يكون إلا فسادا ، فكذلك إذا كلف معه من يؤمن ، لأن حاله فى الوجه الذى له كان تكليفه فسادا ، أو خارجا من الصلاح ، لم يتغير بالمضامة والانفراد ، ولو جاز والحال هذه أن يقال إن تكليفه يحسن ويجب ، وإن كفر عنده لإيمان الآخرين ، لجاز أن يقال إنه يحسن منه تعالى أن يظلمه عند إيمان الآخرين ، وإن كان لا يحسن ذلك لو انفرد ، وأن يدعوه إلى الفساد ، وينعاه[1] عليه ، ويغريه به عند إيمان الآخرين وإن كان ذلك يقبح لو أفرد بالتكليف .

واعلم أن المنافع إنما تؤثر فى قبح المضار ، فتنقله إلى الحسن متى كانت واصلة إلى من تصل المضرة إليه ، فأما إذا كانت واصلة إلى غيره ، فوجودها كعدمها ، فى أن الضرر يقبح ، ولولا أن الأمر كذلك ، لوجب أن يحسن الظلم بانتفاع الظالم ، إذا كان أزيد لشدة حاجته إلى[2] ما يلحق المظلوم من الضرر لأجل غناه ويساره ، وقد علمنا فساد ذلك ، فلا يمكنهم أن يقولوا إن انتفاع المؤمنين يحسن المضار التى تلحق مَنِ المعلوم أنه يكفر .

فإن قالوا إنما يقبح هذا الضرب من المضرة لتعريه من انتفاع الغير ، وإن كان ما عداه من المضرة إنما يقبح متى يعرى من انتفاعه نفسه .

قيل له : فيجب أن يحكم فى كل ضرب من المضرة بمثل ذلك ، لأن الحال فى المضار لا تختلف ، ولو جاز ما قلتموه لجاز للمجبرة أن تقول فى المضار : إنها إنما تقبح إذا قارنت القدرة المحدثة ، فأما إذا تعرت منها لم تكن إلا حسنة .

وبعد ، فإنه يلزمهم أن يجوزوا تكليفه وحده وإن كفر ، إذا تفضل تعالى عنده على جماعة من الخلق ، لأنه لم يتعر من المنافع ، وعندهم أن ذلك يقبح ، ويلزمهم فيمن

(١) فى الأصل : ينعيه ، والذى فى اللسان : نعى عليه الشىء ينعاه : قبحه وعابه عليه ووبخه .
(٢) فى الأصل : « إلا » .

علم سبحانه من حاله وهم ثلاثة ، أنه لو كلفهم على وجه لآمنوا ، ولو كلفهم على وجه آخر ، لكفر الواحد منهم وآمن الاثنان ، أنه يحسن أن يكلفهم على هذا الوجه ، لأن المضار لم تتعرَّ من المنافع ، وبطلان ذلك يبين فساد ما اعتلوا به .

فإن قالوا : قد قلتم إن تكليفه بانفراده يحسن ، وإن كفر عند تكليفه غيره لم يحسن ، وحاله لا تتغير ، فكيف عِبْتُمْ علينا مثله .

قيل له : إنا حكمنا بقبحه إذا كفر عنده غيره ، لأنه استفساد فى بابه من الدعاء إلى الكفر ، على ما قدمناه من قبل ، ولأنه لو زال نفع المكلف ، لم يفعل ما يكفر عنده ، وليس كذلك حاله إذا أفرده بالتكليف ، لأنه استفساد فيه ، وقد صح عندنا أن التعريض للشىء فى حكمه ، فإذا كان معرَّضا للثواب صار تكليفه نعمة ، وإن كان المتعالم أنه يكفر بسوء إحسانه ، فأين الذى قلناه من مذهبكم ، الذى لا فصْل بين أن يَنْفَرِد بالتكليف ، فى أنه يحصل من أهل العقاب ، وبين أن يضم إليه تكليف الآخرين ؟

وبعد ، فكيف يصح عند تكليف مَنْ / يؤمن ، أن ينقلب العقاب ، فيتغير ٦٣/ حكمه ، مع أن حاله واحدة . فإذا كان العقاب الدائم الذى يشترك به ، متى كلّف وحده فسادا ، فيجب أن يكون كذلك ، وإن كلف معه غيره ، لأن فى الحالين قدر العقاب الذى ينزل به ودوامه لا يتغير ، ومتى قيل عند تكليفهما إن العقاب صلاح ، فهو بمنزلة أن يقال إنه لذة وسرور ، وإنه خارج من أن يكون ألما وغما ، وهذا بمنزلة قلب المشاهدات .

وعلى هذا الوجه ، ألزمهم شيوخنا رحمهم الله أن يقولوا إنه عند تكليفهما يصير الشىء صلاحا للأعراض والمعدوم ، بل يكون صلاحا للقديم ، وإن كنا نعلم استحالة المنافع على كل ذلك ، وعلى القديم تعالى ، فلما كان هذا باطلا ، وجب

ألا يصير ما عنده يعاقب صلاحا له ، لأن كون العقاب داخلا فى الصلاح ، فى الاستحالة بمنزلة جواز الصلاح للقديم سبحانه ، وللأعراض ، فأحدهما كالآخر.

وقيل لهم على هذا المذهب : لئن جاز أن يتغير حال العقاب بالانضمام ، ليجوزن أن تتغير حال ما يستحقه الإنيان من الثواب والانضمام ، فيكون صلاحا إذا أفرد بالتكليف ، وفسادا إذا ضم إلى تكليفهما تكليف مَن المعلوم أنه يكفر ، فلما كان حال ثوابهما لا يتغير بالانضمام ، فكذلك حال عقابه .

وبعد ، فمتى علم أنه عند إيمانهما يكفر زيد لو كلف ، ويكفر عمرو لو كلف ، وكل واحد منهما لو كلف بانفراده لتغير حاله ، فكيف لا يتغير حالهما لو جمع بين تكليفهما ، حتى يصير تكليفهما كتكليف أحدهما ، فى دخوله فى أن يكون صلاحا ؟ وهذا يوجب أن يجوزوا تكليف اثنين ، يعلم أنهما يكفران عند تكليف آخرين يعلم أنهما يؤمنان. على أنه تعالى ممن لا تجوز عليه المنافع والمحاباة ، والأصلح فى الواحد كالأصلح فى الجماعة عنده ، وكان زيد لو كلف وحده لآمن ، وفات فيهما التكليف الذى يؤمنان عنده ، كما أنهما متى كلفا وكلف زيد آمنا ، وفات زيدا الإيمان والثواب ، فلم صار تعالى بأن يجب عليه أن يفعل مايفوت عنده صلاح زيد وحده ، أولى من أن يفعل ما عنده يحسن له الصلاح ، ويفوت الآخرين ، والأصلح على العموم والخصوص واجب عليه . وهلا قيل إن الأولى فى الحكمة ألا يكلف الجميع ، لكن لا يحصل العقاب ، لأن ما يزول معه العقاب ، أولى مما يفوت به الثواب ، كما أن أحدنا يعلم أن الأولى فى تدبيره علما به وأولى به أن يفعل ، ما يزول معه منافعهم فقط ، دون ما يحصل معه المضار لبعضهم ، وهلا وجب فى الحكمة فيمن هذا حاله أن يتفضل تعالى عليه ولا يكلفه ، لأن الجمع بينهم فى التفضل يقتضى اجتماعهم فى نيل المنافع ، ومتى كانوا انفرد اثنان بالمنافع ، وحصل الآخر مستحقا للعقاب ،

وقد علمنا أن الحكيم منا إذا أمكنه أن يدبر أمر من يلى أمره على وجه يعمهم بالنفع ، وإن لم يعظم ، يكون أولى من أن يدبرهم بوجه يقتضى فى بعضهم المضار العظيمة ، مع تساوى جميعهم عنده فيما له ولأجله يختار الصلاح لهم .

فإن قالوا : إن للثواب قدراً عظيما ، ومنزلة لا يساويه التفضل ولا يقاربه[1] ، فلذلك كان تكليف الجماعة أولى .

قيل لهم : إنه وإن كان كذلك ، فما يوجب عموم النفع الذى يقل خطره ، أولى مما يوجب فى الواحد منهم الفساد ، وإنزال المضار العظيمة به ، على ما ذكرناه فى الشاهد .

وبعد ، فإنه يلزم القوم أن يجوزوا فعل ما يكون عنده زيد إذا آمن عنده اثنان ، وإن كان قدر ثوابهما دون قدر عقابه ، لأن ذلك لا يخرجهما فى العدد من أن يكونا أكثر من الواحد .

فإن قالوا : إنا نعتبر عدد المنافع دون عدد المنتفعين . قيل لهم : فجوزوا تكليفه وإن كفر عند تفضله تعالى على جمع كثير عظيم بأكثر من عقابه ، وجوزوا أن تكليفهم على وجه / يكفر زيد عنده ، فإنه يجوز أن يكلفهم على وجه آخر تؤمن /٦٤
الجماعة عنده ، لأن الانتفاع أكثر ، وقد بينا أن كثرة الانتفاع تعتبر فى حسن المضرة ، إذا كان الواصل إليه واحدا ، فأما إذا كانا غيرين لم يجب ذلك فيه . فأما تشبيههم ما يقولون بما يذهب إليه من [أن[2]] إيلام زيد يحسن لكونه صلاحا لعمرو ، ولولا ذلك لقبح ، فبعيد ، وذلك أنا إنما نقضى بحسن ذلك إذا كان صلاحا له أو لغيره ، ليخرج بذلك من كونه عبثا ، لا لأن حاله فى أنه ليس بظلم

(١) فى الأصل : ولا يقارنه ، بالنون ، وهو تحريف .
(٢) زيادة لإصلاح العبارة .

يتغير ، وليس كذلك ما قالوه ، لأن عندهم أن تكليف من يعلم أنه يكفر بانفراده فى حكم الظلم ، فيجب ألّا يتغير بإيجاب غيره ؟ يُبين ذلك أن المعتبر عندهم فى وجوب المنافع وقبح المضار ، بحال المضرور والمنفوع ، فإذا كان حال المضرور لا يتغير بأن ينفرد ، أو يصل إلى غيره منافع فيما يناله من المضرة ، فكيف يختلف الحكم فى حسن تكليفه .

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله، مسألة لابد من ترك المذهب عندها، فقالوا : أخبرونا إذا كان المعلوم أن زيدا لو انفرد بالتكليف لآمن ، وإذا كلف مع آخرين كفر وآمنا ، وعُلم من حال عمرو أنه لو كلف مع آخرين غير الأولين لكفر وآمنا ، وأنه تعالى لو جمع بين تكليف الستة لكفر الجميع ، ما الذى يلزمه ؟ فإن قالوا : إن يكلف أحد الفريقين فقد فات الفريق الآخر الأصلح ، ولئن جاز ألّا يفعل بهم ذلك ، ليجوزَنّ ألّا يفعل بالفرقة الأولى مثله .

فإن قالوا : يلزمه الجمع بين تكليفهما ، فقد علمنا أن الجميع يكفرون ، وفى هذا قرب الأصلح للكل ، وإن قالوا : لا يكلف كلا الفريقين ، فقد ترك الأصلح بهما نفعا . فإن قالوا : لا نقول بسائر ما ذكرتموه ، بل نقول إنه تعالى مخير فى تكليف هذين الفريقين ، فأيّهما شاء كلفه .

قيل له : أليس إذا اختار تكليف أحدهما فقد ترك أن يفعل الأصلح بالفرقة الأخرى .

فإن قالوا : هذا بمنزلة قولكم فى الواجبات المخير فيها ، كالكفارات وغيرها .

قيل له : إنما يجوز ذلك لأن المصلحة تحصل للمكلف بإحدى الكفارات ، فإذا تساوت فى ذلك قلنا فى المكلف : إنه مخير فيها، وليس كذلك قولكم، لأنه تعالى يجب أن يفعل الأصلح بعمرو لأمر يخصه ، ولا تعلق له بزيد ، ويلزم أن

يفعل الأصلح بزيد على هذا الحد ، وأحدهما لا يغنى عن الآخر فى الوجه الذى له وجب ، ويصير ذلك بمنزلة دَيْنين وحقين لنفسين ، فى أن سقوط[1] أحدهما لا يسقط وجوب الآخر .

فأما ما يستحقه المكلف من الثواب ، فالقديم تعالى مخير فيه ، لأنه قادر من جنس ما يفعله على ما لا نهاية له ، فمتى فعل قدر المستحق ، فهو بمنزلة رد الدرهم الذى يستحقه علينا الغير ، فى أن التعيين لا غرض فيه ، وليس كذلك ما قاله القوم ، لأن صلاح الواحد لا يتعلق بصلاح الآخر ، وهذا يبطل تعلقهم بالتخيير ، ويبين أن هذه المسألة يلزمهم لا محالة فيها ترك القول بالأصلح على مذاهبهم .

وهذه الجملة كافية فى بيان فساد هذا المذهب ، بل ما أوردناه من شرحه فى صدر الباب كاف ، وإن كنا إنما أوردنا القليل من كثير ما ذكره شيوخنا رحمهم الله فى الكتب .

الكلام فيما لا ينفك فيه التكليف العقلى

من العلم والعمل وما يتصل بذلك

قد بينا من قبل حسن التكليف وشروطه ، وأنه غير واجب على طريقة أصحاب الأصلح . وبينا ما يجب كونُ المكلف عليه من الأوصاف ، وما يلزم المكلَّف أن يفعله من الأدلة وإزاحة العلل وغيرهما . وبينا وجوب النظر المؤدى إلى معرفة الله سبحانه بتوحيده وعدله على كل مكلف . وبينا أن وجه وجوب هذه المعارف كونها أنها فى هذا الوجه لا تختص مكلفا دون مكلف ، وبينا مفارقتها للواجبات الشرعية

(١) فى الأصل : فى أن إذا أحدهما لا يسقط . . . الخ وهو تحريف عما أثبتناه .

التى قد تختص فى كونها لطفا بمكلف دون مكلف، و بوقت دون وقت ، ونحن نبين الآن ما يلزم المكلف عقلا من العلم والعمل ، ليعرف الفرق بينهما و بين التكليف السمعى، ونذكر من فصوله وأبوابه ما يحتاج إليه ، ثم نعدل إلى الكلام فى الثواب .

فصل

فى بيان جملة ما يخلو المكلف منه

قد بينا فى القبائح العقلية أنها على ضربين : أحدهما يعلم العاقل قبحه باضطرار ، والآخر باستدلال عقلى ، وكذلك الواجبات ، وكذلك النوافل وما شاكله . وبينا أن المباح لا مدخل له فى التكليف ، وبينا أن الواقع على حد الإلجاء وعلى حد السهو ، لا يدخل فى هذا الباب ، ودللنا على [أن (1)] من حق القبيح ألا يفعله المكلف ، ويتحرز من إحداثه وإيجاده ، فقد كلف وذلك فيه . ومن حق الواجب أن يفعله ، وأن يتحرز من الإخلال به ، فقد كلف فى جميع الواجبات ذلك ، وقد كلف فى النَّدْب أن يفعله ، ليجتلب به النفع والثواب ، وإن لم يلزمه التحرز من تركه .

ولا يجوز فى التكليف فى قسمة العقل سوى ما ذكرناه ، لأنه إنما يلزمه إحداث الفعل أو ألا يحدثه ، أو يندب إلى إحداثه ، أو إلى ألا يحدثه ، لأن ما عدا ذلك لا مدخل له فيما يقدر عليه ، وقد صح أن تكليف ذلك أجمع يتعلق بالعلم به و بأحواله ، فإن كان العلم بذلك حاصلا باضطرار لم يكلف ، وإن لم يكن كذلك فقد كلف تحصيل العلم بذلك ، ليصح منه إذا ما كلف .

(١) (أن) زيادة تصح بها العبارة .

وكما يجب معرفة القبائح ، فكذلك يجب معرفة وجوه قبحها ، ويجب أن يعرف الوجوه التى يلزمه التحرز منها لأجلها ، وكذلك القول فى وجوب الواجب ، ووجوه وجوبه ، وما يلزمه أن يفعله عليه . ويجب أن يعلم العاقل ما يستحق بذلك ، من مدح وذم ، وعقاب وثواب . ومن جملة ما يجب أن يعرفه المكلف وجوب التوبة عليه ، بإزالة ما يستحقه من العقاب ، لكى ينتفع بأداء ما كُلِّف ، فلا بد من بيان حال التوبة ، وما يتصل بذلك ، وليس يجوز أن يوقف على ذلك إلا وقد عرف الوجوه التى عليها يتعلق الذم والمدح ، حتى يتوب من ذلك الوجه . ولا بد المكلف من أن يفصل بين ما يلزمه من حقوق العباد ، والفرق بينها و بين ما تلزمه العبادة ، وأنت تجد ذلك فى تفصيل أبوابه .

فصل

فى أن المكلف يعلم بعقله ما كلف من دون سمع

اعلم أن ما تفتقر صحةُ السمع إليه ، لا يجوز أن يحتاج فيه إلى سمع ، لأنه يؤدى إلى حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه ، وذلك يوجب ألا يوجدا جميعا . وقد بينا أن السمع هو الكتاب والسنة ، ولا يصح معرفة صحتهما إلا مع العلم بأنه تعالى حكيم ، لا يفعل القبيح ، فلو لم يمكن معرفة ذلك عقلا ، لم يصح معرفة السمع البتة ، وقد بينا أن المعجز يدل على النبوات كدلالة التصديق ، فإذا لم يصح أن يعلَم تعالى صادقا بقوله وقول الرسول ، فيجب ألّا تصح معرفة النبوات بقولها ، وذلك يوجب أن يعرف من جهة العقل . وقد بينا فى باب النظر والمعارف ، أنه يمكن التوصل إلى معرفة الله تعالى بأدلة العقل ، فلا يُحتاج فى ذلك إلى سمع ؛ و بينا أن التخويف الذى عنده يجب النظر ، قد يحصل بقول الداعى وورود الخاطر ،

فلا يصح أن يقال إنه يُحتاج إلى الحجة لأجل ذلك . على أن التكليف لو افتقر إلى قول النبي صلى الله عليه وبعثته ، لوجب فى النبي ألّا يصح تكليفه إلا بنبي آخر ، ثم كذلك فى جميعهم ، وهذا يوجب ألا ينتهى المكلفون إلى حد ، ومتى قال المخالف فى النبي الأول إنه يعرف التكليف من دون سمع وارد ، قلنا بمثله فى جميع المكلفين ؛ فإن قال فى أولهم إنه تعالى يخاطبه / فيستغنى عن النبي ، فقد علمنا ٦٦/ أن مخاطبة القديم تعالى فى أنه يحتاج فى معرفة صحته إلى دليل يجرى مجرى المعجز ، كمخاطبة النبي ، فيجب فى ذلك الأول ألّا يصح أن يعرف ما كلف إلا بالسمع ، ولا يُعرف السمع إلا بالعقل ، وذلك يؤدى إلى تعلق كل واحد منهما بالآخر .

وبعد ، فإن الذى يعلمه العاقل باضطرار ، لا يفتقر فيه إلى سمع ، كالعلم بقبح الظلم ، وكفر النعمة ، ووجوب الإنصاف والشكر . وكذلك لا يحتاج إلى السمع فيما عليه دليل معلوم من جهة العقل ، لأنه يمكنه أن ينظر فيه ، فيعرف المدلول ؛ فإن [1] جاز فيما هذا حاله أن يفتقر إلى سمع ، ليجوزَنّ فى السمع أن يقال فيه إنه يفتقر إلى سمع آخر ، ومتى قيل فيه إنه مستقل بنفسه ، من حيث إنه [2] يُمْكن أن يعرف به الحكم ، فكذلك القول فى أدلة العقل .

وبعد ، فإنه إنما يجب النظر فى صدق النبي والقَبول منه ، إذا خاف المكلف من ترك النظر فى ذلك مَضرة ، فإن لم يعلم بالعقل أن هذه الطريقة يعلم بها وجوب العقل ، لم يصح أن يعرف السمع ، وهذا يوجب كون العاقل عارفا بوجوب كل أمر يخاف فى تركه مضرة ، فقد صار العقل مستقلا بذلك من دون سمع ، وسائر

(١) حق هذا الشرط أن يكون معه اللام الموطئة للقسم ، لأن المؤلف جعل الجواب مقرونا بلام جواب القسم فى قوله : « ليجوزن » . فكان حقه أن يقول فى الشرط : ولئن جاز . . . الخ .
(٢) فى الأصل : من حيث أن .

ما نعلم به العقليات يحل هذا المحل ، فيجب أن يستقل به . وقد بينا بطلان قول المُجْبِرة ، الذين يقولون إن بالعقل لا يعرف الفرق بين القبيح والحسن ، وإن ذلك موقوف على الأمر والنهى بوجوه كثيرة ، فليس لأحد أن يقول : إنما يحتاج إلى السمع ليفصِل العاقل بين الواجب والقبيح .

وبعد ، فإنا نبين أن السمع إنما يُعلم به ما يكون مصلحة ومفسدة فى التكاليف العقلى ، ولا يحسن أن يَرِد إلا لهذه الفائدة ، فلولا أن التكليف العقلى يستقل بنفسه ، لما صح ورود هذا السمع ، ولذلك جوزنا فى كثير من المكلفين ألّا يكون لهم ألطاف فيما كلفوا ، فلا يحسن بَعْثة النبي إليهم ، لأنه متى عُلم من حال المكلف أنه يقوم بكل ما كُلف على كل وجه ، أو يقضى على كل وجه ، فبعثه للأنبياء فيه ، لا فائدة فيه ، وإنما يبعث تعالى رسله لأداء الأمور التى إذا اختلفت الشرائع ، وضح فيها النسخ ، وليس كذلك حال العقليات ، لأنها لا تختلف فى الوجه الذى حصل فيه التكليف .

فإن قال : فيجب أن يجوزوا خُلُو التكليف العقلى من السمعى ، على كل حال .

قيل له : إن أهل العقول يجوزون ذلك ، بشرط أن يُعلم من حالهم أنه لا لطف لهم فى ما يحمله الرسول ، فأما أن يجوزوا ذلك مع كون الشرائع لطفا لهم ، فبعيد ، لأنه تجويز لما يجب أن يعلم فيه الوجوب ، لكنه لا يمتنع ألّا يكلف الله تعالى فى الأصل إلا من لا لطف له فى الشرعيات ، فلا يبعث إليهم الرسل ، ويكون بعثه عبثا ، لا فائدة فيه لو فعله ، تعالى عن ذلك . وسنبين هذه الطريقة عند الكلام فى النبوات .

فصـــل

في تفصيل القبائح العقلية

هي في الجملة على أضرب ثلاثة : منها مايقبح لصفة تخصه [١]، نحو كونه ظلما وكذبا وعَبثا . ومنها مايقبح لكونه مفسدة في غيره . ومنها مايقبح لأنه ترك لواجب معيّن، وناف لوجوده . وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يَعلم قبح الفعل من لا يَعلم وجه قبحه ، على جملة أو تفصيل ، وإن كان قد يصح أن يعلم قبحه ووجه قبحه ، وإن لم يعلم أن قبحه لأجله ، فالخلاف الدائر في القبائح التي تعلم باضطرار ، تختص هذا الوجه الثالث ، ولذلك لم نجوّز أن يعتقد عاقل في الظلم أنه حسن على كل وجه . وإن جوزنا أن يعتقدوا أنه يقبح لا لكونه ظلما ، أو أنه يحسن على بعض الوجوه ، فالظلم / مما يعلم العاقل قبحه باضطرار على الجملة ، فأما في التفصيل ٦٧/ فمتى علمه ظلما علم قبحه ، فالشبهة تجوز في هذا التفصيل ، ولا تجوز في الجملة التي قدمنا ذكرها ، على مابيناه في باب الآلام . فالواجب على العاقل ألا يُقدم على مايعلمه ظلما ، أو يجوز كونه كذلك ، فهو محجوج بعقله ، فيما يسببه عليه ، لأنه مع الشبهة يلزمه الكف عن الآلام ، كما يلزمه مع المعرفة ، وإنما يحسن منه إيلام الغير مع العلم بأنه خارج عن الظلم ، داخل في العدل أو الإحسان ، فمتى لم يعلم ذلك لزمه الكف . وقد بينا أنه لا فرق بين أن يعلم في القبيح أنه قبيح ، وبين أن يجوز كونه كذلك ، في أن في الحالين يقبح منه الإقدام . لكن الأفعال على ضربين : أحدهما عند الاشتباه يجوز قبحه على ماقدمناه . والآخر عند الاشتباه يعلم وجه

(١) في الأصل : « تخصصه » . وسيأتي تعبير المؤلف مرة أخرى ، وفيه (تخصه) بدلا من تخصصه .

حسنه ، لأن وجوه الحسن قد يخالف [١] بعضها بعضا ، فيحسن منه الإقدام ، فما الأصل فيه الإباحة يدخل في هذا الباب ، فأما أصل الحظر فهو من القديم الأول . وقد بينا في هذه المضارّ أن غَلَبة الظن فيما تقوم مقام العلم ، فلا فرق بين أن يعلمه ظلما ويعلم ماهو عليه ، أو يظن ذلك فيه ، في وجوب التحرّز عليه في كلا الحالين .

واعلم أن الوجه الذي له يقبح ظلمه لنفسه ، كالوجه الذي له يقبح ظلمه لغيره ، وإنما يفارق أحدهما الآخر ، في أن ما يفعله بنفسه قد يكون ملجأ إلى ألا يفعله ، فيخرج عن باب التكليف ، وفي غيره لا يحصل ذلك من هذا الوجه ، إلا أن يكون ذلك الغير يجري مجرى نفسه كالولد ، فمتى زال الإلجاء ، فالواجب عليه ألا يضر بنفسه ، كما يجب عليه ذلك في غيره ، وإنما يفارق حاله في نفسه لحاله في غيره ، في دفع الضرر ، لأنه يلزم ذلك في نفسه ، وقد لا يلزم في غيره ، على ما سنبينه ، وكون الفعل ظلما لا يختص بجنس دون غيره ، وإن كان الأصل فيه الآلام والغموم ، لكنه لما صح أن ما يؤدي إليهما يكون ظلما ، دخل فيه أكثر أجناس الأفعال ، لأنه يصح فيها كونها مؤدية إليهما ، أو إلى أحدهما ، فقد يكون القول ظلما ، وكذلك في الحركات وغيرها ، وإنما يبعد دخول ذلك في الأمور الباطنة فيما يتصل بالغير ، لأنه لا يكاد يعرفها بالعقل ، فأما فيما يتصل به ، فالحال فيها وفي الأمور الظاهرة لا يتغير ، ولذلك لم نجوز دخول الإكراه في الأمور الباطنة ، وجوزنا دخوله في الأمور الظاهرة .

وقد بينا أن الضرر قد يقبح لكونه عبثا وإن لم يكن ظلما ، فما هذا حاله يلزم العاقل الكف عنه ، ولذلك قلنا إنه يقبح من المرء أن يستأجر أجيرا ليفعل مالا نفع فيه، فإن وفاه الأجرة - وقد يدخل في هذا الباب ما يكون المكلف ملجئا

(١) في الأصل : « يختلف » بدون نقط على الأحرف .

إلى ألا يفعله ــ فيجب أن يميَّز بينه وبين ماله مدخل فى التـكليف .

فأما الـكلام فقد يقبح لـكونه كلاما وأمرا بقبيح ، أو بما لا يطاق ، ونهيا عن الحسن ، وعما لا يطاق ، ويقبح لأنه عبث ، وقد يقبح لأنه ظلم ، وقد يقبح لأنه مفسدة ، وقد بينا أن الـكذب إذا لم يكن فيه نفع ولا دفع ضرر ، يُعلم قبحه باضطرار ، وقد علمنا أنه إنما قبح لـكونه كذبا ، لا لتعريه من هذين، كأنه لو قبح لذلك لوجب ألا يكون بينه وبين الصدق فرق ، لأنه قد يقبح إذ يَعْرَى من هذين الوجهين ،وثبوت التفرقة بينهما من حيث عُلم أن أحدا من العقلاء لايختار الـكذب على الصدق ، وقد يختار[(١)] أحد الصدْقين على الآخر ، دلالة على أنه إنما يقبح لأنه كذب . فالواجب على العاقل ألا يفعله متى علمه كذبا ، أوجوز كونه كذلك ، على ما قلناه فى الظلم .

وقد دللنا على أن الأمر بما لا يطاق قبيح ، وكذلك الأمر بالقبيح فيما تقدم ، فالواجب على العاقل ألا يفعلهما ، إذا علم كونهما كذلك ، أو جوز كونهما من هـذا القبيل . وقد بينا أن من حق الحسن أن يخلو من وجوه القبح ، فـما لم يَعلم المـكلف خلو الـكذب والأمر من الوجوه التى قدمناها ، لم يكن له أن يفعله ، فصار الأصل فى / ذلك القبح ، ما لم يعلم من حاله زوال وجوه القبح . وكذلك ٦٨ / القول فى سائر الأفعال ، والقول فى النهى عن الحسن ، وعما لا يطاق ، وعما يجوز كونه كذلك ، كالقول فى الأمر .

فأما ما يقبح لأنه عبث ، فقد يعم جميع الـكلام ، لأن الـكذب قد يقبح لذلك ، وكذلك الأمر والنهى والصدق ، وقد يقبح أيضا لذلك ، ويدخل فيـه

(١) فى الأصل : « يحب أن » بدون نقط إلا تحت الباء . ونظن أن الـكلمتين مصحفتان عن « يختار » بدلالة السياق قبله .

ما يقوله شيوخنا رحمهم الله من الخطاب بالمجمل ، من غير بيان يقترن به ، وخطاب المرئىّ بالزّنجية من غير بيان ، ويدخل فيه تـكليف مالا يطاق ، إذا تعرى عن العقليات ، ويدخل فيه مخاطبة الجماد ومن لا يفهم، إلى غير ذلك ، ولا فرق بين أن يعلم كونه كذلك ، أو يجوزه على نحو ما ذكرناه .

فأما ما يقبح منه لأنه ظلم ، فهو ما يعلم أنه يؤدى إلى ضرر فيه أو فى غيره ، فإن جوز ذلك بأمارة قبح أيضا ، فأما إذا كان له فى الـكلام غرض ولا يعلم فيه مضرة ، ولا أمارة يُظَن عندها ذلك ، فهو كالتنفس فى الهواء ، فى أنه يحسن ، لأن ما هذا وصفه ، فقد دخل فى باب المباح ، وإنما ينتقل عنه بدلالة أو أمارة .

فأما ما يقبح منه لأنه مَفْسَدة ، فأكثره مبنى على السمع دون العقل ، لأنه لا يعلم بدليل العقل أن القول يؤدى إلى فعل قبيح ، أو إخلال بواجب ، فالطريقة فيـه كالطريقة فى الشّرْعيات ، وكل فعل مما ذكرناه عُلِم فى الجملة بعض هذه الوجوه فيه ، فالواجب على العاقل أن يتجنبه ، وإن لم يعلم تفصيله ؛ فلو أن بعض الأنبياء خبَّر بقبح كلام وقول ، لـكنا نعلم ثبوت بعض ما قدمناه من وجوه القبح فيه ، ويلزمنا تجنبه ، وإن لم يعلم التفصيل ، لأنا قد بينا أن القبيح لا يثبت قبيحا بقول الرسول ، وإنما يكشف قوله عن حاله ، فيكون كالدلالة عليه . فأما القول فى الإرادة فقد تقبح لتعلقها بالقبيح ، وقد تقبح إذا كانت إرادة لفعل مالا يطاق ، وقد يقبح لـكونها عبثا وظلما ومفسدة . فهى مفارقة فى وجوه قبحها لما ذكرناه من الـكلام، لأن ما نذكره من كونه [عبثا][(١)] ومفسدة وظلما يشيع فى جميع الأجناس ، فإن ذكرناه صح ، وإن حذفنا ذكره جاز أيضا .

والقول فى الـكراهة على ما ذكرناه ، لأنها تقبح إذا كانت متعلقة بحسن ،

(١) عبثا : ساقطة من الأصل ، وأثبتناها لوجود واو العطف قبل (مفسدة) .

وفى فعل الغير إذا كانت متعلقة بما لا يُطاق على طريقة النهى . فأما كراهة ما تقدم منه إرادته فلا معتبر فى قبحه بتقدم ما تقدم ، بل يجب أن يعتبر حالها ، وإنما نقول إن مثل ذلك لا يجوز عليه تعالى ، لأن إحداهما تقبح لا محالة ، ومتى قلنا بأن ذلك لا يجوز عليه ، لأنه دلالة البَدَاء[1] ، فليس لأن ذلك من وجوه قبحه ، وقد يدل على أن الشىء لا يقع من الحكيم ما يدل على قبحه من ، ولا يدل على قبحه أخرى ، وما يكون وجها لقبحه وما لا يكون . فأما النظر والعلم فقد بينا أنهما يحسنان على كل حال ، إلا فى وجوه ، فقد ذكرنا الخلاف فيها ، لأنه لا يجوز أن يقعا عبثا ، وإنما يشبه الحال فى تجويز كونهما مفسدة ، فما لم يعلم ذلك من حالها ، أو يثبت عند أمارة ، فيجب أن يحسن من المكلف الإقدام عليهما ، وإذا حصل الخوف الصحيح من تركهما ، وجبا ، على ما تقدم من القول فيه .

فأما الاعتقاد فقد يقبح لأمرين : أحدهما لأنه جهل ، والآخر لأنه لا يأمن أن يكون جهلا ، ويدخل فى هذين كل ما يقبح من الاعتقاد ، وإنما يخرج عنهما ما يكون علما ، بأن يعلمه المكلف أنه يقع علما ، أو يعلم أنه مما يختاره عن نظر قد حسن فى عقله ، أو عند ذكر الأدلة ، على ما تقدم القول فيه فى باب المعرفة ، لأنه عند هذه الأمور يأمن ، على جُمْلةٍ أو تفصيلٍ ، كونه جهلا وقبيحا .

فأما الظن فإنه يقبح إذا تعرى عن أمارة صحيحة ، ويقبح إذا كانت الحال حالا
/ ٦٩ يستغنى فيها عن الظن ، بأن يكون الإنسان عالما / أو يتمكن من المعرفة ، فأما قبحه لأنه عبث أو ظلم أو مفسدة ، فما[2] قد تقدم القول فيه .

ولا يعتبر فى قبح الظن كون المظنون على خلافه ، لأنه قد يحسن والحال هذه ، كما قد يقبح والمظنون على ما هو به .

(١) يقال : بدا له فى هذا الأمر بداء : نشأ له فيه رأى . ولا يجوز البداء عليه تعالى .
(٢) فى الأصل : (فا) .

فأما التمنى فهو شبيه بالظن ، فإذا كان مما له فيه غرض حَسُن ، وإلا قَبُح ، لأنه عبث ، وليس له تعلق بالغير ، لأنه إنما يتمنى أحوالا ترجع إليه ، أو إلى من يجرى مجراه ، ومن يجعله فى حيّز الاعتقاد ، يجريه مُجْراه فيما يحسن ويقبح ، لكنه مقدر غير حاصل ، فلا يؤثر فيه أن يكون المتمنَّى بخلافه ، لأنه فى الأكثر إنما يقدر ما يتمناه ، ويكون ما يقدر فيه من الشروط كأنه حاصل ، فالقول فى الندم تجده فى باب التوبة ، فأما تصرف العبد فيما يفعله من الحركات والاعتمادات وما يجرى مجراها ، فإنما يقبح منه ما كان ظلما أو عبثا أو مفسدة ، لأنه مما لا يتعلق بالغير ، كتعلق الإرادة والأمر ، فمتى عَرِى عند تصرفه من هذه الوجوه ، وكان له فيه غرض ، حسن منه الإقدام عليه ، فإذا علمه على بعض هذه الوجوه ، أو جوز كونه كذلك ، أو حصل ما يقوم مقام العلم من الظن ، فالواجب عليه الامتناع منه .

وهذه الجملة قد نبّهت على جميع مايحتاج إليه ، وإن لم تذكر الأفعال التى تختص بوجوه لا ترجع إلى الجنس ، كنحو القول فيما يحسن من الوطء ويقبح ، ومايحسن من التصرف فى ملك الغير أو يقبح ، عند بعض الأفعال ، من إباحة وخلافها ، وما يحسن تملكه أو يقبح ، وما يحسن التصرف فيه من الأملاك أو يقبح ، وإذا عرض القول فيه فى باب الشرعيات فصلناه .

فإن قال كيف يعلم العامل بعقله قبح هذه الأفعال ، حتى يلزمه ألّا يفعلها ، وأن يكف عنها وهو لا يعلم بعقله أن هذه الأمور أفعاله ، وأنها حادثة من قبله ؟ فإن قلتم إنما يعلم ذلك إذا استدل على إثبات هذه الأمور ، وأنه قادر عليها ، فكيف يجوز أن تقولوا إن فيها مايعلم باضطرار ، مع كون جميعها فرعا على الاكتساب . وإن قلتم إنها أجمع تعلم باكتساب ، فكيف يصح أن تعلقوا أول

التكليف بالعلم بالمقبحات ؟ وكيف يصح أن يرد التخويف بالخاطر ولما يثبت [١] فى العقل قبح شىء من الأفعال .

قيل له : قد بينا فيما تقدم [٢] على المجبرة فى أبواب متفرقة ، أن العلم بقبح مايُعلم قبحه باضطرار ، لا يجب كونه مبنيا إلا على جملة تعلق الأفعال بنا ، دون تفصيله ، وهذه الجملة ضرورية ، فيصح أن يعلم ماذكرناه من حالها باضطرار ، وإذا عرفنا بالدليل أن الفاعل منا يحدثها ، عَلِم على التفصيل أنه يقبح منه إحداثها . وكذلك القول فى سائر مايعلمه باستدلال ، أنه بعد الاستدلال يعلم الحال فى قبحه على هذين الوجهين . وهذه الأفعال ففيها مايعلم باضطرار كالآلام والكلام ، وفيها مايعلم أحكامها باضطرار ، نحو مايجده الإنسان من كونه مريدا ومعتقدا ، ونحو مايعلمه من الفصل بين المتحرك والساكن ، والمعتمد فى جهة وخلافه . فما نعلمه باضطرار فالحال فيه على مابيناه ، من أنه إنما يجب أن يعلم تعلقه به على طريقة العقلية ، وماعداه يستدل أولا على إثباته ، ثم على هذا الحكم . ولولا أن يفضى ذلك [إلى بيان ما] قد تقدم فى مواضع لبيناه ، لأن الحاجة إلى معرفته ماسة بالمكلف . فإذا صحت هذه الجملة ، لزم المكلف التحرز من هذه القبائح ، إذا لم يكن مُلجأ إلى ألّا يفعلها ، وكان مخلًّى بينه وبينها . فإن دخلت عليه شبهة ، فاعتقد حسن بعضها ، لزمه التحرز ، لأن الشبهة لا توجب فيه الثقة ، فلابد من أن يكون فى حكم المحرز ، لكونه قبيحا ، ويلزمه مع ذلك إزالة الشبهة ، فيعلم كون ذلك قبيحا / فيتحرز من فعله ، وعلى هذا الوجه قلنا إن الحجة قائمة على البراهمة فى قبح /٧٠ تكذيبهم الأنبياء ، وعلى اليهود فى تمسكهم بمذاهبهم ، وأنه يلزمهم ، ليمكنهم

(١) فى الأصل : (ىت) ، بدون نقط إلا على التاء .

(٢) كذا فى الأصل . ولعله قد سقط من العبارة شىء ، مثل « فى الرد » .

من العلم أن يعلموا أو يزيلوا الشبهة ، فيجتنبوا المقبحات .

وسنبين فيما بعد أن التمكن من العلم بقبح القبيح ، كالعلم بقبحه ، فى أنه يجب التحرز منه ، وفى باب ما يستحق به من الذم والعقاب .

فصل

فى بيان الواجبات العقلية

هى على ثلاثة أضرب : منها مايجب لصفة تخصه نحو رد الوديعة ، وشكر النعمة . ومنها مايجب لكونه لطفا فى غيره ، كالنظر فى معرفة الله تعالى ، على ماتقدم القول فيه ، وكالشرعيات ، وإن كنا لمجرد العقل لا نعلم ذلك من حالها . ومنها مايجب من حيث يكون تركا القبيح به يتحرز من فعله . ومن حق الواجب أن يلزم المكلف التحرز من الإخلال به ، ولا يكون متحرِّزا من ذلك إلا بأن يفعله ، ويقدم عليه ، ويصح منه أن يفعله وألّا يفعله كالقبيح ، فكما يصح أن يكلف فى القبيح ألّا يفعله ، فكذلك يكلف فى الواجب أن يفعله ، وكما أن إقدامه على القبيح يقتضى الذم والعقاب على بعض الوجوه ، فكذلك إخلاله بالواجب ، ويمكنه ألا يخل به كما يمكنه أن يخل بالقبيح ، فقد دخل كل واحد منهما تحت التكليف ، وإنما تختلف العبارات فى ذلك ، وإذا كان المعنى مفهوما ، لم يكن بالعبارات اعتبار .

فأما التوبة فإنها تجب للوجه الذى له يجب النظر والمعرفة ، وهو دفع الضرر بها ، والتحرز من المضار أحد الصفات الذى [١] يجب له الفعل ، فهو داخل فى القسم الأول الذى قلنا إنه يجب لصفة تخصه ، وهذه الواجبات تنقسم ، ففيها

(١) كذا فى الأصل وهو صفة لأحد .

ما يكون حقا لغيره ، وفيها مايجب لأمر يخص المكلف . وماهو حق لغيره على ضربين : أحدهما هو حق لله سبحانه ، يستحقه بنعمه ، كالشكر والعبادة ، والآخر حق للعباد ، ولابد من تقدم أسبابه ، فرد الوديعة حق للمودِع إذا تقدم منه الإيداع ، ومن المودَع التكفل بالحفظ ، فمتى طالب مع سلامة حاله عن النقص والاختلال ، وسلامة حال المودَع فى التمكن من الرد وزوال العذر ، فواجب عليه الرد ، وماهذا حاله يُعلَم وجوب الرد فيه باضطرار ، وإنما يشتبه الحال لبعض ماذكرناه ، ومتى لم يردّ والحال هذه ، يصير كأنه ظالم غاصب ، ومتى حصل هناك عذر ، لم يسقط وجوب الرد ، لكنه يتأخر إلى حال السلامة ، لأن ماله وجب الرد فى الأول قائم فى الثانى إذا زال العذر ، فلا يجوز أن يقال بوجوبه أولا ، ولا يقال به ثانيا ، ومتى لم يكن هو المتكفل بحفظ الوديعة ، فالرد غير واجب عليه من جهة العقل ، وإنما يجب رد الوديعة على الوارث ، أو على من ينوب فيه عن الغير بالسمع ، ولو أن السمع ورد بسقوط وجوب الرد لكان يصح ، ويخرج من أن يكون وديعة ، أو يتأخر رده ، لأن الله سبحانه إن يُمَلِّكَ ما يَمْلكه زيد عمرا ، فتصير الوديعة بهذه الصفة ، ويصير كأن المودِع وهبها له ، فى سقوط الرد ، أو كأنه حصل هناك عذر فى تأخر الرد ، فليس لأحد أن يقول : لو كان واجبا لكان السمع لا يؤثر فيه ، فأما إذا لحق المودَع نقص فى التدبير واختلال ، فإنه يصير بمنزلة من يدبر أمره ، فلا يجب اتباع مطالبته فى وجوب الرد ، بل يجب أن يعمل ماهو الصلاح له ، فإما أن يتكفل المودَع بتدبير أمره إن صلح لذلك ، أو غيره على ماثبت فى العقول .

وإنما قلنا ذلك ، لأن وجوب الرد هو من حقه ، لكى ينتفع به ، أو يدفع به المضرة ، فإذا لم يكن له اختيار صحيح ، تصير مطالبته لا حكم لها ، لأنه

ربما كان الرد يقتضى تضييع حقه ، فلذلك يجب أن يدبر أمره . فأما كيفية الرد / فالغرض فيه وصوله إلى صاحبه ، فلذلك جاز أن يرده بنفسه وبغيره ، ومتى /٧١ تناوله المودِع سقط الرد ، لأن الغرض قد حصل ، فأما تكلف رده إلى موضع بعيد ، فليس بواجب عليه ، لأن الذى ثبت من حق المالك عليه الردُّ فقط ، فأما حمله من بلد إلى بلد ، فالعقل لا يقتضى وجوبه . فأما قضاء الدين فواجب ، من جهة العقل مع سلامة الحال فيهما جميعا ، وإنما يفارق الوديعة ، لأن الحق فيها يتعلق بعين ، وفى هذا يتعلق لا بعين ، ولابد فى وجوبه من كونه متمكنا مما يقضيه ، بأن يملك ذلك ، ومتى لم يملكه تأخر وجوب القضاء ولم يسقط ، لأنه فى الحالة الثانية إذا ملك ، فالعلة التى لها وجب أولا قائمة . ويفارق العبادات والمصالح ، لأنها قد تكون مصلحة بشرط بعض الأوقات ، فتختلف الأوقات فيه ، وأسباب قضاء الدين مختلفة ، فربما كان سببه الاستدانة ، وربما كان الاستهلاك والإتلاف ، وربما وجب ذلك بالعُقود أو استُحق بالأعمال ، والحكم فى جميعه لا يختلف ، ويصير مع التمكن منه فى حكم غصب مستأنف ، إذا خرج صاحب الحق عليه . وسائر ماذكرناه من الأحكام ، هو على نحو ماتقدم فى رد الوديعة ، لكنه مخير فى قضاء الدين بين مايملك من الأعيان ، والغرض فيه إيصاله إلى حقه ، وربما لزمه فى الإيصال تحمل المشقة ، وربما لم يلزمه ، على حسب مايقتضيه سببه ، ومتى وجب ذلك من جهة الميراث فهو شرعىّ ، لأنه لا يُعلم عقلا أن الدَّين على زيد يلزم وارثه إذا مات ، كما لا يعلم فى ملكه أنه ينتقل إلى وارثه ، لكن الأولى فى العقل فيمن خلف تركة وعليه دين ، أن لصاحب الدين قدرا يتناول دينه ، لأنه مما وجب عليه قبل موته ، فصار من حقوقه عليه ، ثم يصير الباقى فى حكم المباح ، لأنه مال لا مالك له . وقد بينا القول فى ذلك فى باب

الأعواض ، وذكرنا هنالك القول فيما يلزم مؤخِّر قضاء الدين مع التمكن ، من زيادة العوض ، فكشفنا الحال فيه ، فأما إذا لم يتمكن من ذلك لفلسه ، فإنه يلزمه الغرم على القضاء إن وجد إليه سبيلا ، وأن يوطن نفسه على ذلك ، لأنه لا يمكنه فى بذل الجهد سؤاله ، ولا يجوز أن يوجب عليه اعتقاد ذلك ، لأنه لا يأمن كونه جهلا ، وأن يُخْتَرم دونه ، وألا يعتقد وجوبه عليه إذا تمكن ، فهذا واجب بالعقل ، وقد دخل فى هذه الجملة كل مايجب على المكلف من إنصاف وغيره . فأما مايلزمه فيه العوض الموجز ، فلا مدخل للتكليف فيه ، لأنه مما ينقل العوض عنه فى الآخرة ، ويتولى القديم تعالى ذلك ، وإنما يلزمه فى بعض الأمور الاعتذار ، ولا يلزمه فى بعض ، وسنذكر ذلك فى باب التوبة . وما يلزم الغاصب من رد العين فهو بمنزلة الوديعة ، وإن كان قد يلزمه فى ردها من تحمل المشقة وغير ذلك ، ما تتأثر به الوديعة ، ما دامت العين قائمة ، فأما إذا تلفت أو صارت فى حكم المتلف ، فالقول فى بدله ماقدمناه ، وما تقدم عليه من ظلم غيره فى قتل أو جرح أو ضرب ، فالبدل فيه يتعذر بالشرع ، فلذلك لم ندخله فى هذا الباب ، لأن الأموال إنما صح التقدير فيها من حيث نسبة الإتلاف بالمعاوضة ، ولذلك لا نبالى فيما قدمنا ذكره ، لأن الاسترقاق طريقه الشرع ، فلا يجوز أن يجعل أصلا فى هذا الباب ، ولذلك ورد الشرع ، فلا يجوز أن يكون البدل لغير المجنى عليه ، كالديات التى يستحقها بالشرع الورثة ، فالجناية واقعة بالمورث كما ورد الشرع فى إلزام العاقلة الدية ، ولم يقع منها إتلاف ، وهذا مما لا مدخل له فى التكاليف العقلية ، وإن كانت
٧٣/ مجوزة لورود السمع به ، على الحد الذى ورد عليه / ونحن نبين ذلك من بعد .

وإنما يجب بالعقل فى الأبدال ما سد مسد المُتْلَف فى النفع ودفع الضرر ، فإن وقع التراضى فى ذلك بأمر مخصوص جاز ، وإن حصل بالمواطأة فى ذلك نقدا مخصوصا جاز . فأما إيجاب النفقات وطريقة الشرع ، وإنما يلزم بالعقل ما يدفع به المكلف الغم عن نفسه ، فيصير فى حكم دفع الضرر عن النفس ، وهذا لوجوب النفقة عليه للولد الذى يغمه ما يلحقه من الضرر بفقد النفقة ، فأما من ليس هذا حاله ، فليست النفقة بواجبة عليه . فأما دفع المضار عن غيره فليس بواجب عقلا ، وسنذكر ذلك فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وقد ذكرنا جملة منه فى باب الأصلح ، فإذا لم يجب دفع الضرر عن الغير ، فبألا يجب إيصال النفع إليه أولى ، لأن ذلك ليس بواجب عليه فى نفسه أيضا ، وإنما يحسن منه فقط ، فبألا يجب فى غيره أولى .

فأما الكف عن ظلم الغير ، فقد بينا أنه واجب ، ولا يعدو ذلك فى حقوق الغير ؛ لأنه لم يثبت لذلك الغير عليه حق يؤدَّى على نحو ماذكرناه ، وإنما يلزمه ترك الابتداء بالظلم ، فلا يدخل ذلك فى هذا الباب ، وإن كنا نمثل الحق به ، بأن نقول: كما يلزمه التجوز فى ظلمه ، فكذلك يلزمه إيصال حقه إليه ، وإلا كان ظالما له ، لأن سبب ملكه هو الظلم المبتدأ على بعض الوجوه ، والامتناع من رد ملكه يقرب من ذلك فى إنزال الضرر به ، لأنه إذا بقى ذلك المسلوب فى ملكه ، انتفع به ، ودفع به المضرة ، فكذلك إذا أوصل حقه إليه ، فالامتناع من ذلك بمنزلة ظلمه . وهذا التشبيه لا يمنع من التفرقة بينهما فيما قدمنا ذكره .

واعلم أن العلم بهذه الحقوق كالأصل لوجوبها ، فإذا كان حاصلا باضطرار فلا تكليف فيه عليه ، فإذا كان طريقه الاكتساب ، فواجب عليه أن يعلم ، فيعمل بما علم . وقد بينا أن الشُّبَه لا تؤثر فى وجوب ذلك عليه ، فلا وجه لإعادته .

فأما الإرادة والعزم فإنهما يتبعان وجوب الأفعال ، فيلزم المكلف إذا وجب عليه الفعل أن يريده ، ولربما لزمه العزم إذا تعذر الفعل ، على ما تقدم به القول ، وقد بينا فى باب الإرادة أنها مانعة للمراد فى هذا الوجه وغيره ، وهذا جملة القول فيما يتعلق بحقوق الغير .

فأما ما يلزم المكلف من شكر النعمة ، فإنه جار مجرى كال العقل ، لأنه يعلم بعقله إذا وصلت إليه وسلمت ، أنه يلزمه فيها الشكر ، فإن علمها على طريق الجملة ، لزمه الشكر على هذا الحد ، وإن علمها مفصلا ، لزمه الشكر المنعم بعينه ، على النعمة بعينها ، وما يلزمه من شكر العباد يجرى مجرى الحق لهم ، وهو الأصل فى معرفته ، فإذا علم من بعد الاستدلال نعم القديم تعالى ، يعلم وجوب شكره ، وقد بينا فى باب المعرفة أنه يجب أن يعلم النعمة ، وأنها فعل له سبحانه ، وأنه فعلها على وجه الإحسان ، وبينا أن ذلك على التفصيل لا يصح أن يعلمه ، إلا بعد أن يعلم أنه حكيم ، لا يفعل القبيح ، ولذلك أن المجبرة لا يمكنها أن تعرف القديم تعالى منعما على العباد ، خصوصا على الكفار الذين خلقهم للكفر ، فإذا قال إذا علم بالدليل أنه تعالى المنعم بما هو عليه من ضروب النعم ، فكيف يصح أن يعلم غيره منعما ، ويستحيل فيه مع فقد نعم الله الإنعام ، قيل له إن نعمة غيره وإن كانت تتبع نعم الله تعالى عليه ، فذلك غير مانع من كونها نعمة ؛ لأن واهب ملكه لغيره ، لولا هبته لما انتفع الموهوب ، ومن جهته / ملك ذلك ، وإن كان تعالى هو المملك عنده ، فصار منعما /٧٣
من هذا الوجه ، لكن الذى يستحقه من الشكر يسير بالإضافة إلى ما يستحقه تعالى ، ولذلك يستحق بنعمة العبادة ، لأنها مستقلة بنفسها ، عظيمة غير تابعة لنعم غيره ، على ما بيناه من قبل .

واعلم أن الشكر على ضربين : أحدهما بالقلب ، وهو الذى يجب فى كل حال ،

والآخر بالقول وما يقوم مقامه ، وإنما يجب إظهاره عند الخوف من أن يتهم بغمط النعمة وكفرها ، أو عند دفع مضرة ، وإلا فهو غير واجب ؛ ولذلك يكون الأخرس شاكرا مؤديا لما وجب عليه .

فإن قال : إذا كان الشكر بالقلب هو العلم ، وهو ضرورى ، فكيف يدخل فى الواجبات ؟ قيل له : قد بينا أن العلم بالنعمة وبتعلقها بالمنعم وبقصد المنعم ، قد يكون طريقه الاكتساب ، فإذا اكتسب ذلك يلزمه اعتقاد تعظيمه ، لمكان النعمة التى أوصلها إليه ، وأن يتمسك بهذه الطريقة ، فيوطن نفسه عليها ، على الدوام ، وكل ما يفعله ، فيصح القول بأنه واجب عليه . يبين ذلك أنه قد يعلم النعمة ولا يجب عليه ما ذكرناه ، بأن يعلم ما يحيطها من إساءة توفى عليها ، فأما نعم العباد فإنها وإن كانت ضرورية فى بعض الأحوال والاعتقادات التى ذكرناها ، لا بد من أن تكون مكتسبة ، فيصح القول بوجوب الشكر ، فأما إذا حصلت إساءة توفى عليها أو تساويها ، سقط وجوب الشكر ، لأنه واجب بشرط سلامة النعمة ، وذلك إنما يصح فى نعم العباد ، فأما القديم تعالى فنعمه تتضاعف على الأوقات ، وهو منزه عن الإساءات ، ومتى حصلت الإساءة من زيد ، ثم زالت بالاعتذار ، لا يكون[1] وجوب الشكر عندنا إلا بنعمة محددة ، فهو مخالف للحقوق التى ذكرنا أنها تتأخر فى الأداء ، ولا تسقط ، بل يجرى ذلك مجرى دين له على زيد ، إذا سقط بدين لزيد عليه يساويه أو يوفى عليه ، فإنه لا يعود إلا بسبب محدود ، ولا يتعذر الشكر الواجب بأجزاء النعم ، بل يتغير حاله بموقعها ، وإن كانت مرتبته تختلف بأجزائه اختلاف بذلك ، وإن كان يختلف بشدة حاجته

(١) فى الأصل (لا يقون) ؛ ولعلها محرفة عن (لايكون) وبها يستقيم المعنى .

أو بغير ذلك ، كان الشكر الواجب بحسبه ، ولذلك كان المستحق من الشكر على اليسير من المأكول والمشروب عند شدة الحاجة ، أعظم من الشكر الواجب على كنز المال عند الغنى .

ويجب على العبد فى شكره تعالى أن يدوم عليه ، وأن يبلغ فيه نهاية الممكن ، حتى لو كان فى طوقه أكثر مما فعل ، لكان يلزمه أن يفعل . وإنما يختلف حال العباد فى باب اعتقادات النعم ، فكل منهم يعتقد القدر الذى وصل إليه ، لأنها مختلفة المقادير ، فأما فى الوجه الذى ذكرناه ، فحالهم فيه متساوية ، لأنه لا مزيد على نعمه التى هى أصول النعم ، فلما كان لا يوصف بالقدرة على أكثر منها ، لزم الشاكرَ ما ذكرناه من بذل الجهد . فأما العبادات فمصالح ، وإنما تتقدر بحسب ورود الشرع ، لأنا إنما نجريها مُجرى الشكر ، لا أنها فى الحقيقة شكر ، ولذلك اختلف حال المكلف فيها ، فمنهم من لا يلزمه أصلا ، ولا يجوز مثل ذلك الشكر ، وهذا أحد ما يبطل قول البغداديين إنها تجب على طريقة الشكر ، وإنها لا تجب لأجل الثواب ، ومن حيث كانت ألطافا . ولا يعتبر فى وجوب الشكر إيصال المسرة إلى المشكور ، لأن ذلك قد يجب والمنعم ميت ، كما يجب وهو حىّ ، وقد يجب وهو غائب لا يعرف موضع الشكر ، كما يجب وهو حاضر ، ولذلك صح وجوب الشكر للقديم تعالى ، وإن استحالت عليه المنافع ، فصار من هذا الوجه بخلاف الحقوق الداخلية فى باب المنافع والمضار ، ولذلك أسقط المنعم شكره لما سقط ،
٧٤/ ولو سقط / حقه فى الدَّين لسقط .

فأما وجوب دفع الضرر عن نفسه فى الدين والدنيا ، فمن الواجبات العقلية ، إذا لم يدخل فى حد الإلجاء ، وعلى هذا الوجه يلزم العبد المصالح والألطاف التى إنما تكون كذلك من فعله ، وعلى هذا الوجه لزمه النظر والمعرفة ، على ما قدمنا القول فيه ، والعلم بذلك فى الجملة كالعلم بقبح الظلم ، ووجوب رد الوديعة . وليس لأحد أن يقول إذا كان مالكا لنفسه ، فكما له أن يفعل ما يصلحها ، فله أن يفعل ما فيه فسادها ، لأن التوصل بالاستدلال إلى جَحْد الضرورى لا يصح ، ولولا صحة ما ذكرناه لم يصح منه تعالى إيجاب الواجب عليه ، لأنه إنما يحسن ذلك لكان دفع العقاب الذى يستحقه بألا يفعلها ، وقد بينّا أنه يلزمه دفع المضرة المظنونة ، كما يلزمه فيما نعلم ، وأنه يلزمه ذلك بالفعل الذى يعلم زوالها به ، أو يظن أنه أقرب الأشياء إلى زوالها به ، وأن من حق المدفوع من المضرة ، أن يكون أعظم من المدفوع به ، وقد بينا جملة ذلك فى باب الأعواض ، فإذ صح ذلك وجب أن نعد ذلك من الواجبات العقلية ، وإنما يكشف السمعُ فيما لا يُعلم عقلا أنه بهذه الصفة ، فيلزم الجملة العقلية على ما نبينه فى النبوات ، وكما يلزمُ المكلفَ ذلك ، فإنه يلزم منعَ الغير من الاضطرار به ، ولذلك قلنا إن له أن يمنع من يحاول دمه وما له ، بما يزول به ما يخافه ، وليس له أن يزيد عليه ، وإلّا[1] يمكنه ذلك إلا بقتله فله ذلك ، لا على جهة القصد إلى القتل[2] ، لكن على جهة القصد إلى المنع ، وقد بينا أنه لا يلزمه اجتلاب المنافع بالأفعال ، بل يحسن ذلك منه ، وإنما يجب عليه ذلك فى بعض الأوقات إذا تضمن دفع المضرة .

وأما وجوب التوبة عليه فمن هذا القبيل ، لأنه إذا علم استحقاق العقاب الدائم ، لزمه دفع ذلك بما يزول به ، وقد ثبت أنه لا يزول إلا بالتوبة ، على ما يتبين تفصيله فيما بعد .

---

(١) فى الأصل : (وإن) وقد سقطت (لا) من الناسخ .
(٢) فى الأصل : (العقل) . تحريف .

فأما الكلام فى أجناس المقدورات، فليس فيها ما يختص لأمر[1] يرجع إليه، وإنما يجب لبعض ما ذكرناه من الصفات، فهو مخالف فى ذلك لما قدمنا ذكره من القبائح العقلية؛ يبين ذلك أنه لا يجب عليه قول مخصوص[2] لأمر يخصه، كما يقبح منه الكذب والأمر بالقبيح، وإنما يجب ذلك لدفع الضرر، أو ما يجرى مجراه، على ما تقدم القول فيه.

والظن فإنما يجب، لأنه كالمقدمة لدفع المضرة فى دين أو دنيا؛ أو لأنه يوصَل به إلى ما ثبت بالشرع أنه لطف، فأما أن يجب لأمر يخصه فبعيد.

فأما دعاء الغير إلى الدين بالقول أو الفعل، فغير واجب من جهة العقل، إلا أن يتعلق به دفع مضرة عن النفس، كدعاء الوالد ولده إذا خاف عليه العقاب، وإنما يجب ذلك من جهة السمع على بعض الوجوه.

وكذلك القول فى إرشاد الضالّ إلى ما شاكله.

فأما ما يجرى مجرى اللطف، فالذى قلناه فيه: إنه يقبح منه أن يمنع من دعاه إلى الطعام ما عنده تجب[3] الإجابة، كما يقبح منه أن يمنعه من تناوله، فلا يدخل ذلك عندنا فى باب الواجب المعين، وبأن[4] يلحق ذلك بالقبيح أولى، فلا ينقض ذلك ما ذكرناه، من أنه لا يلزمه فى غيره من دفع الضرر، ما يلزمه فى نفسه، على أن ذلك إن عُدّ فى الواجب، فهو من الباب الذى أوجبه على نفسه، بفعل فعله، فلا يجرى مجرى الواجب المبتدأ.

فإذا ثبتت هذه الجملة، فالواجب على المكلف فيما يلزمه من هذه الواجبات

(١) كذا فى الأصل. ولعل الأصح: بأمر.
(٢) فى الأصل: قولا مخصوصا.
(٣) زاد الكاتب فى الأصل: (أن) بين (تجب) و (الإجابة)، فاضطربت العبارة.
(٤) لعل أصل العبارة: وأن يلحق . . . . الخ.

أن يؤديها، ويتحرز من العقوبة والذم بالإخلال بها. فأما ما لم يحصل فيه سبب وجوبه، كرد الوديعة وغيره، فقد ينفك المكلف منه، وإنما لا ينفك مما يلزمه، لأمر يرجع إليه، وما ذكرنا أنه من حق الله عليه، كالشكر وغيره.

فصـــل
فى المحسنات العقلية

هى على ضربين: أحدها [ما[1]] لا صفة له زائدة على حسنه، وهو الذى يسمى مباحا، من حيث عرّف فاعله أنه لا مَضَرة عليه فى فعله، ولا فى ألّا يفعل، ولا يستحق به المدح، وما هذا حاله لا مدخل له فى التكليف، كما لا مدخل له فيه الواقع من الساهى، وعلى حد الإلجاء. والضرب الثانى: مايختص بصفة زائدة على حسنه، تقتضى دخوله فى أن يستحق به المدح. وهذا على ضربين: أحدهما يحصل كذلك لصفة تخصه، والآخر لأنه يسهل فعل غيره من الواجبات، فالأول كالإحسان والتفضل، واجتلاب المنفعة لنفسه، والثانى كالنوافل الشرعية، ويدخل فيه النهى عن المنكر من جهة العقل، ويدخل فيه مدح من فعل الواجب، لأن ذلك مما لا يجب على أهل العقول، كما يلزمهم الفصل بين المحسن والمسىء، لأن هناك إنما وجب الفصل لأمر يتعلق به، وليس كذلك حال الوجه الأول، فمتى علم فرق بالعلم، ولا يلزمه المدح بالقول الأول، إلا عند عارض من دفع المضرة، أو بالشرع، وما يغلب على ظن العاقل أنه متى تمسك به يكون أقرب إلى أن يسهل عليه التمسك بالواجبات، وأقوى لدواعيه. لا يمتنع أن يعد من هذا الباب الكراهة ككراهة القبيح، وإرادة الحسن من غيره، والأمر

(١) [ما]: ساقطة من الأصل: وقد زدناها مراعاة لنظيره، وهو الضرب الثانى.

والنهى فى هذا الباب ، واستعمال الخشوع والخضوع للمعبود بأفعال مخصوصة ، فأما المُباح الذى ورد الشرع به ، كذبح البهائم وما شاكله ، فلا نظير له فى العقليات ، والذى يدخل تحت التكليف مما ليس بمباح منه ، كالدماء الواجبة أو المستحقة ، أو اعتقاد إباحة المباح دون فعله ، وقد بينا ذلك فى باب الآلام . والمكلف يحسُن منه تكلف هذه الأفعال ، لما فيها من النفع والثواب ، وإن لم يلحقه ذم وعقاب بألا يفعله . وقد بينا بطلان قول من يقول إنها واجبة لا كوجوب الفرائض ، فى باب الأصلح ، وأبطلنا القول بتجويز اقتصار المكلف عليه ، متى علم من حاله أنه لو كُلف الواجب لكفر ، وقد بينا أن ذلك لا يصح ولا يحسن فى التكليف .

فصل

فى بيان جملة مايستحقه المكلف وغيره على الأفعال

اعلم أن القبيح قد يستحق به الذم والعقاب ، وإذا كان إساءة إلى الغير يستحق به ضربا آخر من الذم ، وقد يستحق به العِوض ، وقد يلزم عنده الاعتذار ، وقد يستحق بالقبيح إسقاط المدح والثواب بواسطة ، على مانبينه فى باب الإحباط والتكفير ، وقد يلزم عنده التوبة ، فيصير فى حكم المستحق به ، وأما الواجب والندب فقد يستحق بهما المدح والثواب ، ومتى كان الإحسان تفضلا استحق به الشكر وضربا من التعظيم ، ومتى كانت النعمة مستقلة بنفسها عظيمة ، استحق بها العبادة ، وقد يستحق بذلك إسقاط الذم والعقاب بواسطة ، على ماقدمناه ، وقد يستحق بالإحسان إسقاط الذم المخصوص بواسطة ، وكذلك بالإساءة يستحق سقوط الشكر بواسطة . فأما الدعاء للمكلف وعليه ، والتعظيم والاستحقاق

واللعن وما شاكله ، ففيه مايتعلق بالشرع ، وجميعه يعود إلى مثل حكم المدح والذم ، على مانبينه .

وجملة المستحق الذى قدمناه ينقسم ، ففيه مايدخل فى الوجوب بالاستحقاق ، وفيه مايحسن ولا يجب ، وفيه مايجوز إسقاطه ، وفيه مالايجوز .

واعلم أن جميع ماذكرنا أنه يُستَحق بالقبيح ، قد يُستَحَق بألا يفعل القادر ماوجب عليه ، كالمدح والثواب ، وقد يكون مسيئا بألّا يفعل رد الوديعة وقضاء الدين ، فيستحق الذم المخصوص ، وقد يستحق / عليه العِوض ، على بعض ٧٦/ الوجوه ، وقد يستحق بذلك إحباط الثواب على ماقدمناه . وكل ماذكرنا أنه يُستَحق على الواجب فقد يستحقه من لا يفعل مايقبح منه ، على وجه مخصوص ، كالمدح والثواب ، وإسقاط الذم والعقاب . فأما استحقاق العبادة فلا يصح إلا بالأفعال المخصوصة ، والشكر يستحق بالنعمة ، ولابد فيه مما يجرى مجرى الفعل ، وإن كان قد يكون منعما بألّا يفعل مايضره على بعض الوجوه ، كإسقاط العقاب من القديم تعالى . والوجوه التى يستحق عليها ماذكرناه تختلف فى المكلف ، وفى اعتبار أحواله وشروطه ، ونحن نبين جملة من ذلك .

فصل

فى بيان كيفية ما يُستَحَق بالقبيح من الأحكام

أما الذم فإنه يستحق به إذا كان قبيحا ، وفاعله يعلمه كذلك ، أو يتمكن من كونه عالما به . وأن يكون مُخَلًّى بينه وبينه ، فمتى فعله والحال هذه استحق الذم . وإنما شرطنا كونه قبيحا ، لأن العَقل يشهد بأن الفعل إذا لم يكن كذلك ، لم يحسن ذم فاعله عليه ، بل يقبح ذلك ، فلابد من اعتبار قبحه .

وإنما شرطنا فى الفاعل ماذكرناه ، لأنه قد علم بالعقل أن المجنون والصبىّ لا يحسن ذمهما على القبيح ، الذى يحسن منعهما منه والدوام عليه ، وإنما قلنا إن التمكن من العلم بقبحه ، يحُل محل العلم بقبحه ، لأن عنده يمكنه التحرز بأن يعلم ، فيتجنب ، فصار بمنزلة من يجب عليه الفعل ، إذا أمكنه أن يفعل المقدمة التى يصل بها إلى فعله ، ولذلك يقبح من البَرَهْمِىّ تكذيب الأنبياء ، ومن اليهودى مجانبة شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد بينا ذلك فى باب المعرفة .

وإنما شرطنا التخلية ، لأنه قد ثبت فى العقل أن المحمول على الفعل يتعلق الذم فيه بالحامل دونه . فإن قال : هلا شرطتم فى ذلك أن يفعل القبيح لقبحه ، كما تشترطون ذلك فى فعل الواجب ، واستحقاق المدح به ؟ قيل له لأنّه قد ثبت فى العقل فيمن لا يعلمه قبيحا ، أنه يستحق به الذم ، وإن لم تصح فيه هذه الشريطة ، وثبت أيضا أن العاقل لو فعل القبيح لنفع نفسه كالظلم وغيره ، لم يخرج من أن يستحق به الذم ، فبطل ماقلته .

فإن قال : هلا شرطتم فى ذلك أن يكون إساءة إلى من يحسن منه ذمه ؟

قيل له : لأنه قد ثبت فيما ليس بإساءة ، أنه يحسن من العقلاء ذمه ، وأنه قد يحسن ذلك ممن ليس بإساءة إليه ، كحسنه من المساء إليه .

فإن قيل : هلا شرطتم فى ذلك ألّا يستحق من المدح ما يُوفِى عليه ، كما تقولون فى الصغائر ؟

قيل له : لأن هذا الوجه يقتضى المنع من تقرر الذم ، لا أنه شرط فى أصل استحقاقه ، ولذلك قد يستحق الذم على القبيح ، حصل هناك مدح أو لم يحصل ، وهو فى بابه كالتوبة التى تزيل الذم ، أو تمنع منه ، فتكون مسقطة ، لا أنها شرط الاستحقاق .

فإن قيل : هلا شرطتم فى ذلك أن يكون القبيح كبيرة ، لأن الصغائر لا يصح ذلك فيها ؟ .

قيل له : قد ثبت أن الكبيرة إنما تستحق ذلك فيها ، لقبحها لا لكبرها ، والصغير قد شاركه فى ذلك ، ولأن كونه صغيرا إنما يؤثر فى الشرط الذى قلنا إنه مانع من تقرر المستحق ، فلايصح كونه شرطا فى أصل الاستحقاق . وأما استحقاق العقاب بالقبيح ، فشرطه ما ذكرناه ، وأن يكون فاعله ممن يشق عليه مجانبة القبيح ، أو يجرى مجرى الشاق ، فمتى كان هذا حاله يستحق العقاب ، ولا يجوز أن يشرط فيه سائر ما قدمنا أنه لا يشرط فى الذم ، لما تقدم من الجواب .

فإن قيل : ولماذا أردتم فيه الشرط الثالث ؟

قيل : لأنه قد ثبت أنه تعالى لو فعل القبيح لاستحق الذم ، / ولم يستحق ٧٧/ العقاب ، لمّا لم يصح عليه طريقة المشاقّ .

فإن قال : هلا جعلتم الشرط الزائد : « وأنه ممن يصح العقاب عليه » كما ذكره المشايخ فى الكتب ؟

قيل له : لأنه لا يجوز أن يشترط فى الاستحقاق صحة فعله فقط ؛ لأنه لابد مع ذلك من وجه لأجله يستحق ذلك ، وهو الذى قدمناه . ولهذا الوجه لم يقتصر فى استحقاق أحدنا الثواب بالواجب ، على أنه ممن يصح عليه المنافع ، بل ضممنا إليه شرطا يؤذن بالوجه الذى له يصح أن يستحقه دون القديم تعالى ، فكذلك القول فى العقاب .

فإن قيل : هلا جعلتم شرط استحقاقهما كمال عقل الفاعل ؟

قيل له : إذا قلنا إنه يجب أن يعلم قبحه ، أو يتمكن من معرفة ذلك ، فقد

أغنى ذلك عن ذكر كمال العقل ، لأنه لا يصح ذلك فيه إلا وهو عاقل .

فإن قيل : فيجب على هذه الطريقة ألّا يصح فيمن ليس بعاقل أن يعلم قبح الظلم والأمور الظاهرة ، وهذا بخلاف المعقول . قيل له : إنا لا نجوز فيه أن يعلم ذلك ، وإن كان قد يظنه تقليدا وعادة ، ولسنا نعتبر فى كمال العقل ما يذهب إليه الفقهاء فى كيفية البلوغ ، وإنما نعتبر فيه العلوم المخصوصة التى قدمنا ذكرها من قبل ، فلا يمتنع فى كثير من المراهقين أن يكونوا من العقلاء ، ويلزمهم التكليف العقلىّ وإن لم يدخلوا تحت الشرعيات ، وهذا أولى مما يمر فى كلام الشيخين رحمهما الله : أن من ليس بعاقل قد يعلم قبح القبيح . فأما استحقاق الذم المخصوص الجارى مجرى الضد للشكر ، فإنما يستحق بالقبيح ، لكونه إساءة إلى الغير ، مع ما ذكرناه من الشرط فى الذم ، للعلة التى قدمناها ، لأن العقلاء يعتقدون[1] ذم المسىء إذا أمكنه التحرز منه ، ويعتقدون أن المسىء مزية فيما له أن يفعله من الذم ، كما أن له مزية فى أنه يلزم الاعتذار إليه ، ويعتقدون أن ذلك الضرب من الذم يزول بالاعتذار ، والضرب الآخر من الذم قائم ، ولابد من القول بذلك ، لأنه فى حكم المقابل للإحسان ، فإذا كان المحسن يستحق على من أحسن إليه ضربا آخر من التعظيم والشكر ، يزيد على المدح الذى يستحقه على جميع العقلاء ، فكذلك القول فى الإساءة ، ولذلك وجب فى العقل الفرق بين المحسن والمسىء ، على خلاف مايجب من مدح من يفعل الواجب الذى يخصه ، وذم من يفعل القبيح الذى يخصه ، فأما استحقاق العوض فلأنه إضرار بالغير ، على مابيناه فى كتاب العوض ، حتى إنه قد يجوز أن يستحق ، وإن لم يكن قبيحا على بعض الوجوه ، لكن الأكثر مما يستحق به لما كان هو القبيح ، ذكرناه فى هذا الباب ، وتفصيل ذلك قد تقدم .

(١) يعتقدون : والسياق يقتضى وجودها ، حملا على نظيرتها الآتية .

فأما وجوب الاعتذار فإنه تابع لكون الفعل إساءة ، وبيان الذم المستحق بها من حيث كان إساءة ، لأنه لو سقط ذلك بكثرة الإحسان لم يجب الاعتذار ، وإنما وجب مع بيانه ، لأن الغرض بوجوبه إزالة هذا الذم ، فما لم يكن ثابتا لم يكن لوجوبه وجه . وسنبين ذلك فى باب التوبة .

والقول فى التوبة فى أنها تجب لثبات العقل المعلوم أو المظنون ، كالقول فى الاعتذار . فأما استحقاق إسقاط المدح والثواب بالقبيح ، فلأنه قد ثبت أن الذم المستحق به والمدح المستحق بالواجب، لا يجتمعان فى الاستحقاق ، وكذلك الثواب والعقاب على مانبينه . فلابد من زوال أحدهما بالآخر ، وإن تساويا أزال كل واحد منهما صاحبه ، وإن كان الذم هو الأكثر أزال المدح / ، وكذلك العقاب يزيل ٧٨ / الثواب ، وسنتقصّى ذلك فى بابه .

فإذا صحت هذه الجملة ، فواجب على المكلَّف التحرز من فعل القبيح ، لئلا تلزمه هذه الأحكام ، ومتى اتفق وقوعه منه ، فواجب عليه إزالة الذم والعقاب بالتوبة ، وإن يَتَلافى ذلك ببذل مايمكنه من الجهد والوسع .

فصــــل

فى كيفية استحقاق المدح والثواب بالواجب والندب

أما المدح فإنه يُستحق بالواجب إذا كان واجبا ، وكان فاعله عالما بوجوبه ، أو وجوب مايوجد بوجوده ، ويفعله للوجه الذى له حسُن ووجب ، وأن يكون مخلًّى بينه وبينه ، فمتى تكاملت هذه الشروط استحق المدح به . وكذلك القول فى الندب ، وإنما قلنا إن الفعل يجب أن يكون واجبا أو ندبا ، لأنه قد ثبت فى القبيح أنه لا يستحق به المدح ، وفى المباح الذى ينتفع به فاعله ، ويفعله لهذا

الوجه كل [1] ، فلم يبق إلا أنه يُستحق بالواجب والندب . وإنما شرطنا كون فاعل الواجب عالما بوجوبه ، لأنه متى لم يكن كذلك ، لم يصح أن يفعله للوجه الذى له وجب ، فإذا وجب اشتراط هـذا الوجه ، فما لا يتم إلا به يجب كونه شرطا .

فإن قال : هلا اقتصرتم على الشرط الآخر ، وهو أن يفعله لوجوبه ، لأنه يتضمن ماذكرته ؟

قيل له : قد يفعله لوجوبه مع الظن والاعتقاد ، كما قد يفعله مع العلم ، وإنما يستحق المدح إذا فعله مع العلم ، فلذلك جعلناه شرطا آخر . وإنما شرطنا فى ذلك أن يفعله لوجوبه ، لأنه متى فعله لا لوجوبه ولا لغرض ، يكون فى حكم العابث ، وإن فعله لنفع معجل أو دفع مضرة ، يكون فى حكم فاعل المباح ، فيجب أن يفعله للوجه الذى ذكرناه ، ولأنه متى فعله لا لهذا الوجه يصير فى حكم المبتدئ بالفعل ، من غير وجوب تقدم ، فيجب أن يفعله للوجه الذى له وجب وحسن إيجابه ، وقد بينا ذلك من قبل .

وإنما شرطنا التخلية ، لأن الإلجاء والحَمْل يُسقط وجوب الواجب ، ويُخرج فاعله من أن يستحق به المدح ، على ماقدمناه فى باب الإلجاء ، وإن كان قد يجوز أن يستغنى عن هذه الشريطة ، من حيث يسقط وجوبه أصلا مع الإلجاء ، فذكر وجوبه يغنى عنه ، وإن كان متى ذكر كان أكشف .

فإن قال : هلا شرطتم فى ذلك كون فاعله كامل العقل ؟

قيل له : لما ذكرناه من قبل ، بل بألّا يشترط فى هذا الموضع أولى ، لأنا قد بينا أنه لابد من وجوب الفعل ، ومن كونه عالما بوجوبه ، وكل واحـد من

(١) كل : كذا فى الأصل . ولم يظهر لنا فيه وجه [illegible]

هـذين القسمين يقتضى كمال العقل ، لكننا نعدل إليهما عن ذكر كمال العقل ، لأنهما به أخص .

فإن قيل : هلا قلتم إن التمـكن من العلم بوجوبه ، كالعلم فى هذا الباب ؟

قيل له : مابيناه من أنه لابد من أن يفعله لما له وجب ، حتى يـكون فى حكم الموافق لمن أوجبه عليـه فى عقله ، يمنع من ذلك ، ويفارق استحقاق الذم بالقبيح لهذا الوجه .

فأما الثواب فإنه يُستحق بالواجب، لما ذكرناه من الشروط ، لأن فاعله يشق عليه فعله ، أو يصير فى حكم الشاق ، فلذلك يستحق القديم تعالى المدح ، ولا يجوز أن يستحق الثواب ، لما لم يجب عليه الواجب بإيجاب من جعله شاقا ، بل يستحيل عليه الشاقّ . فأما استحقاق سقوط شروط الذم والعقاب بهما ، فتابع لاستحقاق المدح والثواب بهما ، لأن سقوط ذلك تابع لاستحقاقهما إذا زاد أو تساويا فالشرائط واحدة ، وقد بينا أن ذلك مما لا يُستحق فى الحقيقة ، وإنمـا يستحق بما يستحق بهما ، فلذلك قلنا إنه مستحق بهما بواسطة .

فصـــــل

فى كيفية استحقاق الشـكر والعبادة

أما الشـكر فإنه يُستحق بالنعمة ، إذا كان فاعلها عالما بذلك من حالها ، وقصدها / أوجه الإنعام مع التخلية ، لأنه قد ثبت أن المحمول على فعلها لا يستحق ٧٩/
الشـكر ، وصح أنه لابد من كون الفعل نعمة ، لأن ماليس بنعمة لا يستحق به الشـكر ، ومتى فعل لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة ، لا يستحق به ذلك ، فوجب لهذه الجملة اشتراط ماذكرناه ، وقد بينا من قبل الخلاف فى أن النعمة : هل تـكون

نعمة وهى قبيحة ، أو لا تكون كذلك إلا وهى حسنة ؟ وبينا الكلام فى الشكر : هل يُستحق على النعمة القبيحة أو لا ؟ وبينا من قبل أنه لا معتبر فى كون المنعم منعما بالفعل أصلا ، وإنما يعتبر أن يكون وصول النعمة من قِبَله ، وقد يكون ذلك بفعله وبفعل غيره ، وربما كان بألّا يفعل بعض الأفعال ، ولذلك لو غفر تعالى عقاب الكفار ، لكان منعما عليهم . وقد بينا من قبل كيفية الشكر ، وكيفية استحقاقه ، وإنما نذكر فى هذا الموضع جملة مختصرة ، لتكون توطئة لما نريد ذكره من الكلام فى استحقاق الذم ، ونؤخر بقية ذلك إلى باب الوعيد . فأما العبادة فقد بينا فى باب متقدم أنها مستحَقة بنعمة مخصوصة، وذكرنا شروط ذلك ، فلا وجه لإعادته .

فصل

فى كيفية استحقاق الذم على ألّا يفعل القادر ما وجب عليه

من شرطه أن يكون مالم يفعله واجبا عليه ، وأن يكون عالما بذلك من حاله ، أو مُتمكّنا من معرفة ذلك . ومع ذكر الوجوب يُستغنى عن اشتراط التخلية ، لأنه متى لم يكن مخلًّى ، فالفعل لا يكون واجبا عليه ، وقد ثبت أيضا أنه لا يجب الواجب على من لا يعلم وجوبه ، أو لا يتمكن من معرفة ذلك ، فلواقتصر على ذكر الوجوب لكفى ، لكنا ذكرناه لأنه يوهم ترك خلاف مايعتقده ، ولا يجب أن يشترط فى ذلك ألّا يفعله من حيث كان واجبا ، لأنه كان يجب فى المتمكن إذا يستحق الذم ، ويذكر الخلاف فيه ، ويفصل القول فيه .

الكلام فى استحقاق الذم

فصل

فى أن العلم بأن الموصوف لم يفعل ما متعلقه ؟

اعلم أن العلم بذلك هو العلم بأنه لم يحدث من قِبله ، كما أن العلم بأنه فعل هو علم بأنه قد حدث من قِبله ؛ يبين ذلك أن كل من علمناه غير فاعل ، لا يعلم من حاله إلا ما وصفناه ، ومتى علمنا ذلك من حاله علمناه غير فاعل .

فإن قال : هلا قلتم إنه علم تقدم الفعل ؟

قيل له : قد يجوز أن يعلم زيدا غير فاعل الفعل غيره ، وهو موجود حادث من قِبل ذلك الغير ، وحقائق الأوصاف ومتعلق العلم لا تختلف ، فلو كان كما ذكرته ، لما صح أن يعلم زيدا غير فاعل لفعل غيره ، بل كان لا يصح أن يعلم الجماد غير فاعل ، لأن ذلك لا يتضمن أمرا يوصف بوجود أو عدم ، ولذلك نقول : إن وصفنا له بأنه غير فاعل فى صورة النفى ، وليس بنفى فى الحقيقة ، لأنه قد يضامّه الإثبات والنفى على حدّ واحد .

فإن قال : هلا قلتم إن العلم بأنه غير فاعل ، علم بأنه لم يوجد من جهته ما كان يصح أن يوجد من جهته ، كما أن العلم بأنه فاعل علم بوجود الفعل من جهته ، وقد كان يصح ألاّ يوجد ؟

قيل له : إنك ضممت إلى ما ذكرناه من العلم ومُتناوَله علما آخر ، ولا يمتنع عند ضم علم إلى علم أن يختلف الحال فى متناوَلهما ، فقد يجوز أن يعلم زيدا غير فاعل لما لا يجوز أن يفعله ، ولما يجوز أن يفعله ، لأن إطلاق هذا القول لا يقتضى

أحد هذين القسمين دون الآخر ، فإذا ضم إليه العلم بأنه قد كان يصح أن يفعله ،
٨٠ / زال عن إطلاقه إلى ضرب من التقييد بعلم ثان ، فحصل / العالم عالما بأمرين : أحدهما أنه لم يوجد من قبله ، والآخر أنه مقدور له على وجه قد يصح أن يوجد ، أو كان يصح أن يوجد من قبله ، فأما العلم بأنه فاعل ، فإن متعلقه أنه حادث من قبله ، وإنما يعلم أنه كان يجوز أن يحدث ألا يحدث بعلم آخر ، لكن العلم بأنه حدث من قبله كالفرع على العلم بأنه يصح حدوثه من قبله ، وليس كذلك حال العلم بأنه لم يفعل ، لأنه ليس بفرع على أنه قد كان يجوز أن يفعل ، لما ذكرناه من قبل . وعلى هذا الوجه يصح أن يعلم القديم تعالى غير فاعل لم يزل ، وإن استحال حدوث الفعل لم يزل ، ويعلم أن زيدا غير فاعل فى ابتداء حال وجوب قدرته ، وإن لم يجز حدوث الفعل فى ذلك الوقت .

فإن قال : فخبرونا عن العلم بأن زيدا لم يفعل ما كان يقدر عليه ، هل يخالف العلم بأنه لم يفعل فقط ؟

قيل له : ذلك يعلم بعلمين : فالعلم بأنه لم يفعل لا يتغير ، لكنه ينضاف إليه العلم بأنه كان قادرا عليه ، وذلك يقتضى أنه كان يجوز أن يفعل ، ولا يجب أن يعلم مع ذلك عدم الفعل ، لأنه قد يعتقد مع ذلك أن مقدوره مقدور غيره ، فيعلم أنه لم يفعل ما كان قادرا عليه ، ويعتقده موجودا من قبل القادر الثانى ، ولو كان ذلك العلم فى الحقيقة علما بعدمه ، لما صح أن يضامه اعتقاد وجوده على الحد الذى ذكرناه .

فإن قال : فمتى علم بالدليل أن مقدور غيره لا يكون مقدورا له ، أيكون هذا العلم علما بعدمه ؟

قيل له : إن معلوم العلم لا يتغير ، لكنه ينضاف إليه العلم بأنه لا يجوز أن يحدث إلا من قبله ، فمتى علم أنه لم يفعله ، علم أنه لم يحدث من قبله ، ومجموع ذلك يقتضى العلم بعدمه ، فيكون على هذا الوجه عالما بعدم الفعل وانتفائه .

فصل

فى العلم بأنه لم يفعل المكلف ما وجب عليه ما متعلقه ؟

قد بينا من قبل ما يدل على أن ذلك لا يعلم إلا بعلوم : منها أن ما لم يفعله من قبيل الواجب . ومنها أنه كان قادرا على فعله . ومنها أنه لا منع ولا إلجاء ، وأنه خلّى بينه وبين الفعل ، لأنه متى لم يعلمه قادرا على هذا الوجه ، مع كمال عقله وحصول آلاته ، لم يعلم وجوب الفعل عليه ، فإذا علم كل ذلك من حاله ، فعلمه بأنه لم يفعل ما وجب عليه ، علم بأنه لم يحدث من قبله هذا الفعل المخصوص ، على وجه مخصوص ، مع جواز حدوثه ، ومع ارتفاع الموانع والأعذار . وهذا العلم وإن ضامّه العلم بعدم الواجب وانتفائه ، فإنه ليس يعلم به ، لما قدمناه من قبل .

يبيّن هذه الجملة أنا متى علمنا هذه الجملة علمناه غير فاعل للواجب ، ولا نعلمه كذلك إلا عند العلم بهذه الجملة ، وقد بينا أن ما يجرى مجرى الوصف الواحد ، لا يمتنع ألّا يعلم إلا بعلوم ، كما نقوله فى وصف المحدَث والمُعاد إلى ما شاكله ، فإذا ثبت ذلك لم يجب أن يكون هذا العلم يختلف متعلقه إذا قيدته بهذه الشروط ومتعلقه إذا أطلقته ، وإنما يختلف الحال فى أن ذلك فى أحد الوجهين لا ينضاف إليه غيره من العلوم ، وفى الوجه الآخر ينضاف إليه علم أو علوم .

فصـــل

فى أن ذم زيد بأنه لم يفعل ما وجب عليه ما متعلقه ؟

اعلم أنه يتعلق كتعلق العلم الذى قدمناه ، فإذا كان العلم بأنه لم يفعل الواجب هو علم بأنه لم يحدث من قبله هذا الفعل المخصوص ، وهو على شروط مخصوصة ، فمتى ذممناه لأنه لم يفعل ما وجب عليه ، فالذم متعلق بأنه لم يُحْدِث الواجب . وهذا
٨١ / كما نقول بأن ذمه بأنه فعل / القبيح يتعلق كتعلق العلم بأنه فعل القبيح ، فيكون متعلقا بحدوثه من قِبَله على الشرائط التى نذكرها فى هذا الباب . ولسنا نقول بأن الذم يتعلق بعدم الفعل وانتفائه ، كما لا نقول مثله ، ولا نقول أيضا فى ذم زيد على فعله القبيح إنه متعلق بوجوده وحدوثه ، بل هو متعلق بوجوده من قِبَله على أوصاف مخصوصة .

فإن قال : فيجب أن يُجروا الذم مُجْرى العلم فى متعلقه ، وقد يصح أن يعلم زيد عالما ، ولا يصح أن يذم أو يمدح على ذلك .

قيل له : إنا لم نقل إن كل موضع يصح تعلق العلم فيه ، يصح فيه الذم والمدح ، وإنما قلنا : إذا صح الذم بذكر وصف ، فيجب أن يتضمن ما يتضمنه العلم والخبر الصدق ، ولا يمتنع أن يعلم أشياء لا يصح الذم والمدح فيها ، نحو العلم بالقديم تعالى وأوصافه ، وبالأشخاص وغيرها ، فلا يقدح فى ذلك أنا قد نعلم زيدا عالما ، ولا يجوز بدلا من ذلك أن نذم أو نمدح بذلك .

فصـــل

فى ذكر حدّ الواجب وحقيقته

قد بينا من قبل أنه الفعل الذى يستحق بألّا يفعل الذم ، على بعض الوجوه . إما بألّا يفعله بعينه ، أو لا يفعله ولا يفعل مايقوم مقامه ، وبينا أنه فى بابه كالنقيض للقبيح ، لأنه الذى يستحق الذم بأن يفعل ، فالواجب يستحق الذم بألّا يفعل .

يبين ماقلناه إنه متى علمنا من حال الفعل ماوصفناه ، علمناه واجبا ، ولا نعلمه واجبا إلا إذا علمنا ذلك ، فيجب أن يكون هذا حدّه وحقيقته ، لأنا متى لم نجعله حدّه وحقيقته ، لم يكن هناك أمر معقول .

فإن قيل : هلا قلتم : إن حده أن له ترك قبيح ، على ماقاله من خالفكم فى هذا الباب ، وعلق الذم بالترك ؟

قيل له : إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد أبطل ذلك بوجوه كثيرة ، ونحن نذكر فيه جملة .

قد بينا أن العلم بما يفيده الحد والمحدود واحد ، وإنما يجرى أحدهما مجرى التفسير للآخر ، لأن المعلوم يختلف أو يتغاير ، فإذا صح ذلك ، فيجب لو كان حدّ الواجب ماذكره ، ألّا يعلم / الواجب واجبا من لا يعلم الترك ، لا على جملة ولا على تفصيل، ٨٢/
وقد علمنا أن فى الواجبات مايعلم ذلك من حاله باضطرار ، فإن الترك إن كان تاما على مايقوله القوم فى كل من لم يفعل الواجب ، فإنما يعلم باكتساب ، لأنه الفعل المنافى للواجب الواقع فى وقته ومحله ، على بعض الوجوه ، فكان يجب فيمن لم يكتسب العلم بإثباته ، ألّا يعلم الواجب واجبا ، لا فى جملة ولا فى تفصيل ، ولو كان

كذلك لم يمكن العلم بوجوب بعض الواجبات من كمال العقل ، ولا يرجع ذلك علينا فيما حددناه به ، لأن العاقل يعلم باضطرار حسن الذم ، وأنه يحسن فيمن لم يفعل الواجب ، كما يعلم ذلك في القبيح ، فصح أن بعض [١] العلم بوجوب بعض الواجبات من كمال العقل .

وبعد ، فلو كان حَدّ الواجب ماقالوه ، لكان من لا يجوز عليه الترك ، لا يعلم وجوب الفعل عليه ، كالقديم تعالى ، وقد صح بالدليل وجوب إبانة المطيع عليه ، مع استحالة الترك في أفعاله ، وحد الصفة لا يجوز أن يقع فيه تخصيص ، وذلك يبطل ماذكروه ، وليس لهم أن يدفعوا وجوب الفعل على القديم تعالى ، لأنا قد دللنا من قبل ، على أنه سبحانه بالتكليف قد التزم ما يحتاج المكلف إليه ، ويلزمه أن يلطف له ويثيبه إذا أطاع فيما كلف ، وبيّنا بطلان القول بأن هذه الصفة لا تجرى عليه تعالى ، وبيّنا الفصل بين هذه الصفة وبين قولنا في الواجب إنه فرض ، وإنه إنما لا يجرى على القديم ، لأنه وجب بتقدير مقدور ، فليس كذلك حاله تعالى فيما يجب عليه . فإذا صح وصفه تعالى بأن الواجب يجب عليه ، والترك يستحيل عليه ، فقد ثبت ماقدمناه .

وحكى شيخنا أبو هاشم رحمه الله عن بعض المخالفين ، أن هذا الإلزام دعاه إلى غير الحد في الواجب ، وقال إنه إذا [٢] لم يفعله ، فلابد من إثباته فاعلا لقبيح ، في حاله أو قبله ، وزعم أنه تعالى لو لم يفعل الثواب لكان يستحق الذم بالتكليف ، لأنه كان يكون قبيحا / ٨٣ . وزعم أنه لا فرق بين أن يكون ذلك تركا أو غير ترك ، لأن الغرض أن يثبت فعلا يجوز تعلق الذم به ،

(١) في الأصل : (بعد) بالدال ، وهو خطأ كما يفهم من السياق .
(٢) في الأصل : (ما إذا) . وإحدى الكلمتين زائدة . لتمام المعنى بإحداهما .

وكذلك قال فيه تعالى : لو لم يلطف لم [١] يمكّن .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في البغداديات : أن اللطف والإبانة لا يصح كونهما جهة لحسن التكليف ، ومالا يكون جهة لحسنه قد يقع التكليف [٢] على شروط حسنة ، وإن لم يحصل ذلك تبين ماقاله : إن من حق ماهو جهة للفعل أن يكون مقارنا أو في حكم المقارن ، واللطف والثواب من حقهما أن يتأخرا ، فإذا صح ذلك ، لم ينعقد ما التزمه في حد الواجب ، لأنا نقول له : خبرنا عن التكليف إذا وقع حسنا ، أليس الثواب بعده واجبا إذا أدى ما كُلّف ، فلابد من نَعَمْ ، فيقال له فلو لم يفعله أكان يستحق الذم ، وكان يكون غير فاعل الواجب ؟ فلابد من نَعَمْ ، لأنه إن لم يقل بذلك وقد جعل الواجب في حكم التفضل ، وفي ذلك إيجاب قبح التكليف ، لأنه إنما يحسن لكونه تعويضا لثواب واجب ، لا يحسن الابتداء به ، على ماقدمناه من قبل ، وهذا يوجب أنه يستحق الذم بألّا يفعله ، من غير أن يتوجه الذم إلى فعل قبيح .

فإن قال : لو لم يفعل تعالى الثواب ، لعاد التكليف الذي وقع حسنا قبيحا .

قيل له : هذا يوجب انقلاب الأمر الواقع ، وقد بينا من قبل أنه لا يجوز تعليق انقلاب الجنس وما يجرى مجراه بالأمر المقدر ، الذي يصح فيه التقدير .

فإن قال : لست أسلم جواز التقدير في الثواب .

قيل : إن من حق المقدور ألّا يمتنع أن يقدر فيه ، إذا علم أنه يقع ألا يقع ،

(١) في الأصل : (ولم يمكن) . وأظن الواو زائدة من الناسخ .
(٢) كذا في الأصل . ولعله سقط منه الجار والمجرور ، أي التكليف به .

كما يصح فى الأمر الذى يعلم أنه لا يقع تقدير الوقوع ، فإذا جاز عندنا وعندهم أن يقال : لو فعل تعالى القبيح كيف كان يكون ؟ ولا يستحيل ذلك ، وإن علم أنه لا يفعله ، فما الذى ينكر فيما يعلم أنه يفعله من الثواب أن يقدر ، فيقال : لو لم يفعله كيف كان يكون الحال ؟ وفى ذلك إبطال ما سأل عنه ، وما عليه الأمة من إطلاقها القول فى أوصافه تعالى أنه عالم بما يكون لو لم يكن كيف كان يكون ، واعتقادها أن ذلك من كمال الثناء عليه ، يبطل هذا السؤال .

فإن قال : إن التكليف إنما يحسن بأن يكون المكلف عالما بأنه يثيب المكلف إذا أطاعه ، فإذا قلتم : لو لم يفعل الثواب كيف كان يكون حاله ؟ فقد حكمتم بانقلاب العلم ، فلذلك منعت من هذا السؤال .

قيل له : إنه تعالى وإن علم عند التكليف ما وصفته ، فقد يجوز أن يقدر فيما أعلم أنه يفعله ، لو لم يفعله كيف كان يكون حاله فى الذم ، ويصح الجواب عنه ، وإنما لا يصح جواب المسألة إذا كانت واقعة عن علمه ، بأن يقال : لو لم يفعل الثواب الذى علم أنه يفعله ، كيف كان يكون حاله فى علمه ؟ فيمتنع من الجواب ، ويبين أنه يقتضى انقلاب العلم ، فأما إذا كانت المسألة واقعة عن الذم ، فلا وجه يحيلها ، وهذا كما يقوله لمن سأل فقال : لو فعل تعالى القبيح كيف كان يكون حاله فى الذم ؟ فيصح الجواب وإن لم يصح أن يجاب عنه إذا قيل : كيف كان يكون حاله فى كونه عالما غنيا ؟ وهذا يبين صحة ما ألزمناهم فى بطلان ما أوردوه من الحد ، لأنه إذا لم يمكن القضاء بقبح التكليف لو لم يفعل الثواب ، فقد بطل الحد الذى أوردوه .

وبعد ، فإن قولهم لو لم يفعل الثواب لكان يستحق الذم على التكليف ، متى يوصل علم استحالته ؟ لأن التكليف متقدم ، ولا يجوز فيما قد وقع ، ولا ذم

يستحق عليه أن يصير فيما بعد يستحق الذم عليه ، لأن ذلك يوجب انقلاب حال الفعل وحال الذم جميعا . على أن هذا الجواب لو صح ، لكانت المسألة قائمة ، وذلك أن أحدنا لو استأجر / غيره على وجه يقبح ، ثم لم يعطه الأجرة ، لكان /٨٤
يستحق قسطا من الذم ، على ألا يعطيه الأجرة ، سوى القسط الذى يستحقه على الاستئجار القبيح ، فيجب على قولهم أن يقولوا فى التكليف إذا وقع قبيحا ، أن يستحق به من الذم قدرا ، ويستحق بألا يفعل الثواب قدرا سواه ، لأن من حق الواجب إذا لم يفعل ، أن يستحق به الذم ، كما أن من حق القبيح أن يستحق به الذم ، فإذا كان أحدهما منفصلا من الآخر ، فيجب ألا يتعلق ذم أحدهما بذم الآخر . ويفارق ذلك الترك على قولهم ، لأنه لا ينفصل من الواجب ، من حيث لا يجوز أن ينتفى الواجب إلا بوقوعه ، ولا وقوعه [1] إلا بانتفاء الواجب ، وذلك لا يتأتى فى التكليف والثواب .

فإن قالوا : إنه تعالى لا يستحق قدرا آخر من الذم لو لم يفعل الثواب ، لأنه بألا يفعله ، لا يجب إثبات فعل قبيح ، وإذا لم يؤدّ أحدنا أجرة الأجير يستحق قدر الآخر ، لأنه بألا يفعل ذلك ، لابد من أن يفعل تركا له أو لسببه .

قيل له : فيجب على هذا الموضوع أن يكون الثواب كالتفضل ، لأنه بعد هذا التكليف لو لم يتفضل على المثاب ، لكان حاله كحاله إذا لم يفعل الثواب ، فمن أين أنه واجب ؟

فإن قال : لأنه فى الثواب خاصة إذا لم يفعله ، فلابد من كون التكليف قبيحا .

---

(١) هكذا فى الأصل . ولعل أصل العبارة : « ولا يكون وقوعه . . . الخ .

قيل له : قد بينا سقوط ذلك ، ويجب لو صح أن يكون التفضل الموعود به بمنزلته ، لأنه متى لم يفعل يكون الوعد قبيحا كذبا ، فإن وجب لما ذكرتم أن يكون الثواب واجبا ، فواجب فى التفضل الموعود به أن يكون واجبا .

فإن قالوا : كذلك نقول .

قيل له فيجب إذا وعد بأن يتفضل ، ألا يصح أن يفى بما وعد ، لأن الوعد قد اقتضى وجوبه ، وإنمـا وعد بالتفضل لا بالواجب ، وفساد ذلك يبيّن بطلان ما ذكروه .

وبعد ، فإذا صح أن الوعد خبر بالفعل ، وقد علمنا أن الخبر إذا كان صدقا ، يتعلق بالشيء على ما هو به ، لا أنه يصير على ما هو به بالخبر ، فكيف يمكن أن يقال : إنه صار واجبا ، لأنه خبر بأنه سيفعله ، وقد علمنا أنه قد يصح من المخبر أن يخبر بأن يفعل المباح والقبيح ، كما يصح منه ذلك فى التفضل والواجب . وطريقة الخبر فى الجميع لا تختلف ، فلو كان فى بعضه يقتضى وجوب الموعود به ، لوجب مثله فى سائره ، فإذا صح ذلك ، بطل القول بأن الثواب يدخل فى الوجوب ، من حيث لو لم يفعل لصح التكليف ، لأن ذلك قائم فى التفضل الموعود به ، وذلك يبين من قولهم إنه لا يصح أن يعتقدوا مع هذا المذهب وجوب الثواب ، إلا أن يرجعوا إلى قولنا : إنه تعالى لو لم يفعله لاستحق الذم من حيث لم يفعله ، لا لأجل السابق .

وبعد ، فقد ثبت بالعمل ، أن من لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذم فى الحال التى لزمه الواجب فلم يفعله ، كما ثبت أنه يستحق الذم فى الأصل ، فلا فرق بين من قال : لو لم يفعل تعالى الثواب ، لكان يستحق الذم على أمر متقدم فيما تقدم من الأوقات ، وبين من قال إنه لا يستحق الذم أصلا .

وبعد ، فعلى هـذا القول يجب أن يكون تعالى لو لم يفعل الثواب أن يكون ذلك فى حكم الدلالة على أنه قد استحق على التكليف المتقدم ذما ، ولا يجب فى الدلالة أن يكون لها مدخل فى الذم ، أما ترك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لو خبر بأن زيدا يستحق الذم على ما تقدم من فعله ، لكشف لنا ذلك عن حاله ، ولا يكون الذم متعلقا بالدلالة ، وهذا يحقق ما ألزمناهم ، من أنه لا يصح لهم أن يفرقوا بين الثواب والتفضل ، على هذا القول ، أنه يقال لهم : خبرونا على الوجه الذى قبح عليه التكليف لو لم يفعل تعالى الثواب ، أيصح لتعلقه بالثواب أو لوجه يختصه ، كما يصح رد الوديعة وقضاء الدين ؟

فإن قالوا : يصح لأمر يرجع إلى الثواب .

قيل له : إنما يصح الفعل المتعلق بالواجب ، متى كان منافيا له أو مانعا من وجوده ، على بعض / الوجوه ، وقد علمنا أنه لا حظ للتكليف فى ذلك ، فلا / ٨٥ يصح أن يقال إنه يقبح لهذا الوجه . وكيف يصح ذلك وحال وجوب الثواب يتأخر عن حال التكليف ، ومع قبح التكليف لو وقع قبيحا يصح أن يحصل الثواب ، ومع حصول الثواب يصح التكليف أن يكون قد وقع قبيحا ، فلو جاز فيما هذا حاله أن يقال إنه يقبح ، لتعلقه بالواجب ، لجاز أن يقال فى ظلم زيد إنه يقبح فى هذا اليوم ، لأنا لا نرد الوديعة فى غد ، فإذا بطل هذا الوجه ، لم يبق إلا أنه لو قبح مع تقدير ألّا يفعل الثواب ، لكان إنمـا يقبح لصفة تخصه ، وقد علمنا أن كل قبيح يقبح على هذا الوجه ، لا يجوز أن يكون له تعلق بالواجب ، ولا الذم الذى يستحق به تعالى بما[1] يستحق من الذم على أن يفعل الواجب ،

(١) بما : كذا فى الأصل . ولعل الباء زيادة من قلم الناسخ .

فكيف يصح أن يجعلوا الذم الذى كان مستحقه تعالى لو لم يفعل الثواب ، هو المستحق بالتكليف القبيح ، فالحال ما قدمناه .

فإن قال : أليس قد قال أبو هاشم رحمه الله فى " الأبواب الصغير " [1] : إن أحدنا إذا وجب عليه الكلام فلم يفعله ، يستحق قدرا من الذم ، لأنه لم يفعله ، وقدرا آخر ، لأنه لم يفعل سببه ، ولو وجب عليه تعالى الكلام ، لكان إذا لم يفعل يستحق قدرا واحدا من الذم ، ففصل بين الغائب والشاهد . فهلا جوزتم أن يفصل بينهما فى المسألة التى ذكرتموها ، من حيث كان أحدنا بألا يدفع الأجرة يكون فاعلا للترك ، وليس كذلك حاله تعالى ؟

قيل له : إنه رحمه الله رأى أن أحدنا لا يقدر على فعل الكلام إلا بسبب ، فوجوبه يضمن وجوب السبب ، فصار الواجب عليه كلا الأمرين ، فالقديم تعالى يصح أن يفعله لا بسبب ، فالواجب عليه واجب واحد ، فلذلك فصل بينه تعالى وبين أحدنا ، وليس كذلك ما ألزمناهم ، لأن التكليف لو قبح بألا يفعل الثواب ، لكانوا قد أثبتوا من جهته فعلا قبيحا ، وأثبتوا واجبا لا تعلق له به ، فيجب متى لم يفعله أن يستحق قدرا آخر من الذم على ما ذكرناه فى وجوب توفير الأجرة ، بعد / عقد الإجارة على وجه يقبح . /٨٦

فإن قالوا : إنه تعالى لو لم يفعل الثواب لكان فاعلا فى جسم المثاب ما يجرى مجرى المضادّ له ، فيستحق الذم عليه .

قيل له : القول أنه لا يصح ألّا يفعل الثواب إلا بأن يفعل ذلك المعنى ، حتى يجرى مجرى ترك الفعل ، أو يقول : قد يصح ألّا يفعله ولا يفعل ذلك المعنى . فإن قال بالوجه الأول لم يصح ، لأنه يؤدى إلى ألا يخلو القديم تعالى من الفعل

(١) لعله اسم كتاب أو رسالة .

وضده ، وقد علمنا أنه يصح منه فى المثاب ، أن يثيبه ، ويبعثه على الأحوال التى هو عليها لو أثابه ، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا صحة الوجه الثانى ، ومتى صح بطل تعلقه به ، لأنه لا يجوز أن يستحق الذم إذا لم يفعل الواجب ، بفعل لا ينافى وجوده وجود الواجب ، ويمنع من وقوعه ، بأن يكون تركا له ، أو لسببه .

وبعد ، فإنا نقدر فى المسألة ما يمنع من هذه الشبهة ، بأن نقول : لو لم يُعِد تعالى المكلف بعد الإفناء ولم يثبه ، لكان يستحق الذم ، وعلى ماذا يستحق ؟ فلا يمكنه أن يبين الثواب ضدّا لفعله ، فى حال ما قدرنا أنه لا يفعل الثواب ، لأن المعدوم ليس بمحل للفعل ، فيجوز أن يقال ذلك فيه . وإنما تقصينا هذه الطريقة ، لأنها كما تدل على إبطال حدّهم ، فإنها تدل على ما نقوله فى استحقاق الذم ، لأنه إذا صح فيما يجب عليه لو لم يفعله أنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعله ، لا على غير ذلك ، صار هذا الوجه جهة فى استحقاق الذم ، وما يكون جهة للذم فى قادر ، يجب كونه جهة للذم فى كل قادر ، على ما نقوله فى فعل القبيح ، وإلا لزم على قوله[1] ما تقوله المُجْبِرة ، من أن الظلم يستحق به العبد الذم ، دون القديم تعالى ، وإن كان فاعلا له ، تعالى الله عن ذلك .

وبعد ، فإن الدليل الأول الذى أبطلنا به حد المتقدمين فى الواجب ، يبطل هذا القول ، بأن يقال : لو كان حد الواجب ما إذا لم يفعله ، فلا بد من فعل فى الحال / أو قبله قبيح ، لوجب ألّا يعلمه واجبا إلا من يعلم ذلك من حاله ، والعلم بذلك أبعد من العلم بالترك ، لأن الترك قد يغير حال من وجب عليه ، وليس كذلك الفعل المتقدم . /٨٧

(١) فى الأصل : (على قوده) والكلمة الثانية عارية من النقط . ولعل الصواب ما أثبته .

وبعد ، فقد دلت الدلالة عندنا على أن القادر منا قد يخلو من الأخذ والترك ، مع سلامة الأحوال ، وذلك يبطل ما حدُّوا به الواجب ، لأنه يجب على قولهم أن يختلف حال من وجب عليه في الذم ، فمرة [1] يستحقه إذا [2] هو عَدَل عن الواجب إلى الترك ، ومرة لا يستحقه إذا لم يفعل الواجب ولا الترك ، أو يستحق الذم في الحالين ، وذلك يصحح ما نذهب إليه ، على أن أحدنا قد صح أنه قادر على جهل لا غاية له ، لأنه لا ينتهي فيه إلى حد إلّا ويقدر على أن يفعل أكثر منه ، على ما ذكرناه في باب القُدَر أنها تتعلق من المختلف بما لا نهاية له . فيجب على قولهم إذا كان حد الواجب ما له ترك قبيح ، أن يلزم مَنْ هذا حالُه أن يفعل العلم بجميع ما يقبح منه أن يجهله ، وفي ذلك إيجاب ما لا نهاية له من العلوم ، بل فيه إيجاب ما يقبح منه ، لأن الأمور التي يصح أن يجهلها ، فيها ما لا دليل عليه ، فلا يمكنه أن يعلمه بالنظر والاستدلال .

فصـــل

في أنه قد يعلم الواجب واجبا ، وإن لم يعلم أن له تركا قبيحا

فإن قال : إنما نقول : إن حد الواجب ما له ترك قبيح ، إذا كان الترك إنما يقبح لمكان وجوبه ، وذلك لا يتأتى في الجهل والعلم .

قيل له : إن الذي أطلقتموه لا يفهم منه ما ذكرتم الآن ، وإنما يفيد أن الواجب ما تركه قبيح ، ولا يفيد الوجهَ الذي له قَبُح . وهذا يبين صحة ما ألزمناكم . فإن عدلتم عن ذلك الحدّ المطلق ، إلى هذا الحد المقيد ، كلمناكم بما تقدم .

(١) في الأصل : ومرة .
(٢) في الأصل : إذ .

وبعد ، فإن قبح الجهل لكونه جهلا ، لا يمنع من قبحه إذا كان منافيا للعلم ، من حيث كان منافيا له ، فالكلام قائم عليكم .

وبعد ، فلو كان الواجب يجب لأن له تركا قبيحا ، وقد علمنا أن ترك القبيح يقبُح لأنه ترك للواجب / لوجب من ذلك تعلق وجوب الواجب بقبح تركه ، /٨٨
ويتعلق قبح تركه بوجوب المتروك ، وهذا يوجب كون كل واحد منهما علة في الآخر ، وذلك محال .

فإن قال : إنا نعلم القبيح قبل أن نعلم وجوب الواجب ، فلا يصح أن يجعل علة قبحه وجوب المتروك ؟

قيل له : فما الذي يمنع من أن يعلم وجوب الواجب أولا ، ثم يعلم قبح تركه ؟ وهذا يبين فساد حدهم ، لأنه يؤذن بأن الواجب قد يعلم واجبا ، وإن لم يعلم الترك للقبيح . ثم بعد العلم بوجوبه يحكم بقبح تركه ، فكما لا يصح أن يُحَدّ القبيح بأن له تركا واجبا لهذه العلة ، فكذلك القول في الواجب .

وبعد ، فقد ثبت أن في الواجبات ما لا يفعله من وجب عليه في حال مخصوصة ، ولا يقبح منه الترك ، بألا يمكنه أن ينفك من تركها ، وذلك نحو رد الوديعة ، إذا وجب وبينه وبينها مسافة ، فمتى أتت عليه الأوقات التي كان يمكنه فيها الرد ، فلم يفارق مكانه ، فقد علمنا أنه يستحق الذم في هذه الحال ، بأن لم يرد ، وما فيه من ترك رد الوديعة ، لا يمكنه أن ينفك منها في حال استحقاق الذم ، ولا يجوز أن يقبح منه ما لا يمكنه الانفكاك منه ، وهذا يوجب أن الذم يتوجه عليه من حيث لم يفعل الواجب ، ولهذا الوجه لو أكل من وجب عليه الصوم في صدر النهار ، لما وجب أن يستحق الذم على إمساكه ، لأنه لا يمكنه الانفكاك منه ، وكذلك القول في الواجبات المحتاجة إلى مقدمات .

وبعد ، فإن فى صفات الواجب ما إذا عُلم علم وجوبه لأجله ، فما الذى يمنع أن يعلم العاقل الواجب إذا علمه على تلك الصفة ، وإن لم يعلم قبح تركه ، وكيف يجوز أن يعلق العلم بوجوبه ، بالعلم بصفة لغيره وضده ، ولا يعلق ذلك بصفة له ،
٨٩/ مع أن هذه الصفة هى المؤثرة فى وجوبه / دون صفة غيره ؟

يُبيِّن ذلك أنه لما صح أن يعلم قبح القبيح لصفة تخصه ، لم يجز أن يعلق العلم بقبحه بصفة لغيره ، بل يجب أن يعلقه بالعلم بهذه الصفة المؤثرة فى قبحه ، فكما لا يجوز أن يُحَدّ القبيح بأن له ترك واجب ينصرف عنه إليه ، فكذلك القول فى الواجب أنه لا يجوز أن يُحَدّ بأن له تركا قبيحا ينافى وجوده وجوده . وكيف يصح لهم هذا الحدّ وقد ثبت من اعتبار جماعتنا ، أنا ننفى هذا الترك ، ونقول لا يجب وجوده إذا لم يفعل القادر ما وجب عليه ، ونعلم مع ذلك وجوب الواجبات علينا وعلى غيرنا ، وكل حَدّ للواجب يعلم فساده بالرجوع إلى أنفسنا ، وجب بطلانه ؟

فإن قالوا : إنكم تثبتون الترك ، وإنما لا تثبتون وجوب حصوله إذا لم يقع الواجب ، فلذلك [يجب](1) أن تعلموا الواجب واجبا عليكم وعلى غيركم .

قيل له : إنكم إن أردتم بحد الواجب ، أن له تركا قبيحا يجوز أن يقع وألا يقع ، فالواجب على هذه القضية ألا يقطعوا فيمن لم يفعل الواجب ، أنه يستحق الذم فى كل حال ، بل يجب أن يجوزوه مستحقا له فى حال دون حال ، ومتى شككتم فى حاله أوقَعَ منه الترك أم لم يقع ، أن تقفوا فى حسن ذمه ، فذلك(2) يوجب قلب المعقول ، وفى ذلك بيان أنكم أردتم بالحدّ أن له تركا قبيحا ، يجب

(١) [يجب] : ساقطة من الأصل .
(٢) فى الأصل : فلذلك .

أن يحصل ، متى لم يقع الواجب ، وينتفى(1) ذلك الواجب به . وفى هذا صحة ما ألزمناكم ، لأن هذه الطائفة إذا لم تعتقد ما هذا حاله ، فقد كان يجب ألا يعلم الواجب واجبا البتّة .

وبعد ، فإنه يجب فيمن لم يستدل من العامة على إثبات الترك ، وأنه ينافى الواجب ، وأنه قبيح ، ألا يعلم وجوب الواجب ، وهذه الأمور تُعلم بالاستدلال إن علمت ، فقد يذهب عنه المستدل ، فكان يجب ممن هذا حاله ألا يعلم وجوب الواجب . على أن إطلاق هذا الحدّ يوجب عليهم ألا يجب المتولدات علينا ، لأنها لا تَرْك لها فى الحقيقة ، إلا أن يزيدوا فى الحد ، فيقولوا : حد الواجب : ما له ترك أو لسببه ترك قبيح ، أو يقع بدلا منه فعل قبيح فى حاله ، أو يقتضى وقوع فعل قبيح قبله ، فيكونوا(2) قد تحرّزوا بنهاية ما يمكن ، لكن الوجوه التى قدمناها فى إفساد هذا الحد تبطل ذلك ، وإنما ينفع هذا التحرز فى بعض الوجوه ، على ما قدمنا القول فيه .

فصل

فى بيان حقيقة الترك وما يتصل بذلك

الذى ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله : أنه يجب أن يكون جامعا لشروط أربعة :

أن يكون القادر على الترك والمتروك واحدا . والوقت الذى يصح وجودهما فيه واحدا . وأن يكون بينهما تضاد . وأن يحلا فى محل القدرة عليهما ، فلا يحصل فيهما التعدّى من محل القدرة إلى غير محلها ، ولا فى أحدهما . ولا يكون هذا

(١) ينتفى : كذا وردت الكلمة فى الأصل ، بدون نقط إلا على الفاء . ويمكن أن تقرأ : ويبغى ، بالغين . (٢) معطوف بالنصب على قوله : (أن يزيدوا) قبله .

حالهما إلا وهما مباشران ،[١] غير متولدين .

وبين [أن][٢] المتولدات لا تروك[٣] لها ، لأنها إما ألا يكون لها ضد ، فبألا يكون لهـا ترك أولى ، وذلك كالتأليف والاعتماد والألم ، وإما أن يتأخر حالها عن حال السبب ، فما يضادّ السبب لا يضادها ، ولو ضادّها كان لا يكون تركا لها ، لتغاير الوقت .

وبيّن أن الترك على الله تعالى لا يجوز ؛ لاستحالة كونه قادرا بقدرة حالّة فى محل ولغير ذلك . ولم يذكر رحمه الله أن كون المحل واحدا هو شرط فى الترك والمتروك ، من قوله : إن هـذه الشروط معتبرة فى الترك والمتروك من أفعـال الجوارح دون أفعال القلوب ، بل / أطلقه إطلاقا ، والغالب على طريقة الاصطلاح ، لا على طريقة /٩٠
اللغة ، وإن كان ربما ذكر فى جملة كلامه ما يدل على أن جمله مأخوذة من اللغة ، لأنه يبين أن عندهم أن الترك والمتروك لا يجتمعان ، فوجب المضادة ، وعندهم أن زيدا لا يكون تاركا لفعل عمرو ، فوجب كون القادر واحدا ، ولا يجوز أن يكون فى يومه تاركا لما يفعله فى غده ، فوجب كون الوقت واحدا ، وعندهم أنه لا يترك بتحريك يده سكون رجله ، فوجب كون المحل واحدا ، لـكنهم وإن اعتبروا هذه الجملة ، فإنما لم ينتهوا فى معرفة ما ذكرناه من الشروط ، إلى حيث انتهينا ، لم يتلخص لهم ما ذكرناه من تفصيل الشرائط ، ومتى لم يلخص لنا ذلك وعرفناه ، فالواجب أن يحمل المنقول عنهم من هذا القول ، مقيدا لما عقلناه ، كما أنهم وصفوا من وقع الضرب بحسب قصـده وإرادته ضاربا ، وجعلناه حقيقـة

(١) فى الأصل : مباشران ، بدون نقط على الحروف .
(٢) سقطت [أن] من الأصل .
(٣) لاتروك : جمع ترك ، وهو مصدر ترك ، فـكان ينبغى ألا يجمع ، لأن المصدر من الأجناس التى تدل على القليل والـكثير ، إلا إذا تعددت أنواعه كالعلوم والآداب .

فى فاعل الضرب من حيث وضعوه للجملة التى تأملها يقتضى كونه فاعلا ، فإذا تأملناها وعرفنا التفصيل ، جعلنا الاسم مقيدا .

وكان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله ، يزعم أن لفظة الترك فى اللغة لا تفيـد ماذكرناه فى الاصطلاح ، وإنمـا يستعملونهـا فيمن لا يفعل مايجوز أن يفعله ، فيقولون فيمن هذا حاله : إنه تارك لما لم يفعل . وعلى هـذا الوجه قال تعالى : « وتركَهمْ فى ظُلُماتٍ لا يُبْصرون » لما لم يفعل فيهم الاستفساد . وعلى هذا الوجه يستعملون هذه اللفظة عموما ، فى كل ماهذا حاله ، اختص بتلك الشرائط أم لم يختص ، ولا يعتبرون فيما يقولون لزيد : إنه ترك[١] فعله لضده ، أو ألا يكون فاعلا لذلك . ولذلك لا يقولون فيه : إنه ترك مالا يجوز أن يفعله البتة . فذكر أن استعمال الترك والمتروك فى الوجه الذى بيناه اصطلاح من المتكلمين لا محالة ، وليس باصطلاح من جميعهم ، لـكنه اصطلاح أصحابنا البصريين ، لأنهم بينوا الـكلام فى ذلك ، وذكروا شرائطه ، ولا يمتنع فى اللفظة أن يختلف فيها اصطلاح المتكلمين ، فيـكون كل فريق منهم يستعملها على وجه ، لأغراض لهم ومذاهب .

فأما شيخنا أبو على رحمه الله ، فإنه زاد فيه شرطا آخر ، فقال : ويجب فيهما ألا يخرج القادر المُخَلّى من أحدهما إلا بفعل الآخر . ولهذا لمـا جاز عنده الخروج من الضدّين المتولدين ، لم يعبر بهذه العبارة عنهما .

ولم يجعل شيخنا أبو هاشم رحمه الله ذلك شرطا ، لأن من مذهبه جواز خلو القادر المُخَلّى من الأخذ والترك . وقد كان يجوز مع هـذا المذهب أن يجعل ذلك شرطا ، ويجعل بدل الوجوب[٢] الذى ذكره أبو على رحمه الله الجواز ، لأن

(١) فى الأصل : تركه .
(٢) فى الأصل : الوجود ، بالدال ، تحريف .

الذى وجب عنده ، وهو صحيح عند أبى هاشم رحمه الله ، لكنه استغنى بالشروط المتقدمة عن ذكر ذلك ، فلم يكن له معنى ، لأنه إنما يجب ذكر الشرط فى العبارة، متى كان حذفه يؤثر فى تحديده ، وذكر فائدته ، فأما إذا كان وجوده وحذفه بمنزلة واحدة ، فذكره عبث .

وقد مر فى كلام الشيخين رحمهما الله ، أن الإرادة تكون تركا للكراهة ، وكذلك العلم والجهل . وقد ثبت أن التضاد فيهما يثبت تغاير محلهما ، وكان محلهما واحدا ، لأنهما يتضادان على الجملة الحية[١] دون المحل ، فإذا صح ذلك ، لم يمكن أن يجعل كون المحل واحدا من شرائطه ، لأنه يقتضى ألا يعلم فى الإرادة والكراهة ، أن إحداهما تكون تركا للأخرى ، لتجويزنا فى كل مايوجد من ذلك أن محلها يتغاير ، وهذا بعينه يمنع من أن يشرط فى الترك والمتروك كون القدرة واحدة ، لأن المحل متى تغاير فى الإرادة والكراهة ، فلابد من تغاير القدرة ، ولهذه الجملة شرطنا نحن شرطا لا يلزم عليه ذلك / [٩١] ، ويدخل فيه أفعال القلوب كدخول أفعال الجوارح ، فقلنا بعد ذكر التضاد ، وكون القادر واحدا ، وكون الوقت واحدا ، وأن يصح وجود كل واحد منهما ابتداء فى محل القدرة عليه ، لأنه متى ذكر هذا الشرط عم الجميع ، ودخل تحته مايتغاير محله وقدرته ، كدخول مامحله واحد ، والقدرة عليه واحدة . وما نبهنا عليه بذكر الابتداء ، من أنه يجب أن يكون مباشرا ، أوضح مما حكيناه . فيجب أن يكون أولى ، لأن المحل قد يكون واحدا ، والموجود فيه لايتعدى ، ومع ذلك فلا يكون أحد الضدين الموجودين فيه تركا للآخر ، كالعلم المتولد ، والجهل المضاد له ، والغرض بتحديد اللفظ تفسيره ، وتحصل فائدته للسامع على أقوى الوجوه فى زوال اللبس

(١) كذا فى الأصل بدون نقط ، ولعل صوابها : بالجهة .

والشبهة فيه ، وكل ما كان أدخل فى الإيضاح ، فبأن يُحدّ به أولى . وقد بينا من قبل أن الألفاظ الاصطلاحية كالألفاظ اللغوية فى المضايفة[١] فيما لا تفيد كبير فائدة ، فكما لا يجوز أن تقع المناظرة بين الفارسى والعربى فى لغتيهما ، فكذلك القول فى الاصطلاحين الواقعين من فريقين ، وإنما نذكر فى بعض المواضع القول فى ذلك ، لأن من حق الاصطلاح الواقع منا أن يكون باللغة العربية ، وإنما ننقل لفظه من لغتهم إلى الموضع الذى يُصطلح عليه ، والأقرب أن يكون بينه وبين المنقول عنه شبه ، فنذكر أن طريقة الشبه الذى تعاطيناه أولى ، وكذلك نعمل فى الأسماء الشرعية ، إذا بيّنا وجه شبهها باللغة ، فإذا صحت هذه الجملة ، وكان لفظة[٢] الترك والمتروك اصطلاحا منا فيما ذكرناه ، فالواجب ألا يقع فيه مُشاحة[٣] ، ويجب إذا خالفنا فيه مخالف ، أن يعدل إلى المعنى الذى يريده فيتكلم عليه ، وإن خالف فى الاصطلاح ، إلّا أن يخطئنا فى الاصطلاح ، فنبين صحته فى الوجه الذى ذكرناه ، أو نبين وجه ترجيحه على ماخالفه فى الموضع الذى اصطلحنا عليه .

واعلم أن الذى دعا إلى هذا الاصطلاح وهذا الكلام مذهبان ، أحدهما اختلاف المتكلمين فى أن القادر المخلّى متى لم يفعل تحريك جسمه ، هل يجب أن يكون فاعلا لتسكينه[٤] ؟ فمنهم من قال : ذلك واجب ، ومنهم من قال :

(١) خلت هذه الكلمة من النقط فى الأصل ، إلا نقطى القاف : ونظن أن الكلمة محرفة عن المضايقة ، أو عن المطابقة .

(٢) حقه أن يقول : (لفظتا الترك والمتروك) ، ولكن الكاتب يخطئ كثيرا فى المعروف المشهور من قواعد النحو .

(٣) المشاحة : الجدل بين الخصمين ، مع حرص كل منهما على ما يتمسك به من اصطلاح أو وجهة أو نحوها ، وعدم التسليم بما يقوله الآخر .

(٤) فى الأصل : لتسكينها ، ولم يتقدم مرجع مؤنث لهذا الضمير .

أبو سلـــوم المعتـــزلي

هو غير واجب ، وكلا الفريقين قال فيما ليس هذا حاله من تحريك الحجر وتسكينه: إنه قد يجوز ألا يفعلهما جميعا مع التخلية ، فلما فارق ذلك المذهب هذا المذهب ، احتيج إلى عبارة تختص ذلك المذهب ليبين بها[1] من هذا المذهب ، فعبّروا عن الضدين الأولين ، بأن أحدهما ترك للآخر ، ولم يعبروا بذلك عن الثانى ، وبينوا الشروط التى إذا اختص الضدان بهما ، يجب ألا يخلو القادر المخلّى من فعل أحدهما .

والمذهب الثانى : أن فى المتكلمين من قال : إن من لم يفعل القيام وهو واجب عليه ، فلابد من قعود يستحق الذم به ، وصرف الذم الذى يعلمه العقلاء من حال من وجب عليه الشىء فلم يفعله ، إلى ضد له قد فعله فى جسمه . وفيهم من قال : إن الذم لا يجب أن ينصرف إلى ذلك ، فعبر عن ذلك الفعل بأنه ترك الواجب ليفرق بينه وبين ماعداه من الأفعال التى لا يتوجه الذم إليه ، إذا هو لم يفعل ماوجب عليه ، فيجب أن يقع التقصى فى بيان الصحيح فى هذين المذهبين ، وقد يمكن ذلك وإن لم نتشاغل بتحديد الترك والمتروك . وذلك يبين أن الكلام فى ذلك يتناول العبارات ، وقد يجوز أن يقع الخلاف فى مذهب ثالث ، فيقول القائل : إن العلم بأنه لم يفعل الواجب ، هو علم بترك قد فعله ، أو يجب أن يقارنه العلم بترك قد فعله ، فيجب أن يبين فساد مايقوله من جهة المعنى ، لأن ذلك كلام فى كيفية تعلق العلم بالمعلوم ، أو تعلق بعضه ببعض . وقد يجوز أن يقع الخلاف فى مذهب رابع ، وإن كان أبعد مما ذكرناه : بأن يقول قائل : محال فى الضدّ أن يوجد إلا بدلا من ضده ، فأما أن يوجد عقيبه أو بعده بزمان ، فإنه محال ، كما يقوله بعض المتكلمين ، ممن يقول بأن الأعراض لا تبقى ،

(١) فى الأصل : به : والضمير راجع إلى عبارة .

٩٢/ فيكون / الكلام من جهة المعنى ، فكأنه يقول : لا فائدة فى قولكم إن الترك والمتروك مع تضادهما ، يجب كون وقتهما واحدا ، لأن التضاد لا يصح إلا وهذا حاله ، فيجب أن نستغنى عن ذكر الشرط الثانى . وقد يجوز منك ذلك إذا خالف المخالف فى أفعال القلب ، وقال فى الضدين منهما[1] : يستحيل أن يوجدا إلا فى المحل الواحد ، فيقدح فيما يُحتَرَز به من هذه المسألة . أو يقول قائل : لا أثبت التولد ، فلا وجه لذكر الابتداء فى الترك والمتروك . لكن هذه المسائل هى مما يتقدم الكلام فيها على الكلام فى هذه المسألة ، لأن المخالف فيها كالمخالف فى تثبيت الأعراض أصلا ، فكما أنه لا يعتد به فى هذا الباب ، لأن الاصطلاح فى الترك والمتروك ، إنما يقع بعد إثبات الأعراض ، فكذلك إنما دعا إلى استعمالها بعد ثبات هذه الأصول ، ومعرفة الفرق بين المتولد والمباشر ، والضد والخلاف ، وما يتناول الوقت الواحد والمحل الواحد ، وما يخالفه ، فلا وجه للخلاف فى هذه المسائل عند ذكر هذه المسألة وبيان شروطها .

فإن قيل : ولماذا شرطتم أن يكونا ضدين ؟ وهلا جعلتم الشرط فى ذلك ألا يصح اجتماعهما فى الوجود ، وإن لم يكن بينهما تضاد على الحقيقة ، ويكون هذا الشرط أعم ، والفائدة فيه أكبر ؟

قيل له : قد بينا أن الذى دعا إلى هذا الاصطلاح ، يقتضى ذكر التضاد دون ما سألت عنه ، لأن كلا الفريقين قد قال فيما يخالف الفعل : إنه لا يجب ، إذا لم يفعله القادر المُخَلّى ، أن يكون فاعلا له ، وإنما يختص الخلاف بالمتضاد ، فلذلك اخترنا[2] هذا الشرط دون ما ذكرته .

(١) منهما : كذا فى الأصل . ولعل الكلمة محرفة عن (إنهما) .
(٢) فى الأصل : أخبرنا ، وهو تحريف . وقد عبر باخترنا مرة ثانية ، فيما يأتى قريباً .

وبعد ، فإن الفعلين إنما لا يصح اجتماعهما متى ضادّ أحدهما ما يحتاج الآخر فى الوجود إليه ، وهذا يمنع من وجود كل واحد منهما بدلا من الآخر فى وقته ، إلا بمقدمة فى أحدهما دون الآخر ، فلذلك اخترنا لفظة التضاد ؛ يبين ذلك أنه لا يصح من أحدنا أن يفعل (بدلا من التفرق فى محل القدرة) التأليف إلا بمقدمة ، وإلا بسبب . وليس كذلك حال الضدين ، لأن كل واحد منهما يصح أن يفعله بدلا من الآخر ، من غير أن يفعل أمرا آخر ، أو بتغير حال القدرة والمحل .

فإن قال : إذا جاز ألا يفعل فعل غيره ، فهلا جاز أن يترك فعله ، ويجب ألا يشرطوا فى ذلك أن يكون القادر واحدا ؟ قيل له : قد بينا أن الداعى إلى هذا الاصطلاح يقتضى هـذا الشرط ، وبينا أن معنى الترك يخالف ما ذكرته ، لأنه ليس كل من لم يفعل يوصف بأنه تارك ، لأن العاجز غير فاعل ، وكذلك الممنوع ، ولا يقال فيهما إنهما تاركان .

فإن قال : ولمـاذا شرطتم أن يـكون المحل واحدا ؟ وهلا جعلتم الجلة من ذلك فى حكم المحل الواحد ، فتقولوا إن سكون بعض أجزائه ، ترك لحركة البعض الآخر ، كما أنه ترك لحركة هذا البعض .

قيل له : لأن ذلك يوجب فى سكون كل جزء أن يكون الشرط فى كونه تركا لحركة الجزء الآخر ، سكون الجزء الآخر ، وليس هذا بأن يجعل شرطا فى ذلك ، أولى منه بأن يجعل شرطا فى هذا ، وفى ذلك إيجاب تعلق البعض بالبعض ، وإيجاب كون الشرط هو المشروط ، فلذلك بطل ما سألت عنه ، وإن كان من جهة القدرة ، كما لا يصح أن يحرك المحل الواحد من المَفْصِل الواحد ويسكنه ، فـكذلك لا يجوز أن يحرك بعضه به ، ويسكن البعض الآخر .

وبعد ، فإن من حق الترك والمتروك ألا يتغيرا بالأبنية واختلافها ، ولا مَفْصِل إلا وقد كان يجوز منه تعالى أن يركبه تركيب مَفْصِلين ، فيصح من ذلك القادر أن يحرك أحدهما ويسكن الآخر . فيجب ألا يصح أن يكون أحدهما تركا للآخر ، وليس / كذلك حال الضدين إذا كان محلهما واحدا فى أفعال الجوارح ، وأما فى أفعال القلوب فقد بينا الحال فيها . ٩٣/

فإن قال : هلا جوزتم أن يكون أحدهما تركا للآخر وإن تغاير وقتاهما[1] ؟

قيل له : لما بيناه من الداعى إلى هذا الاصطلاح ، ولأن الواقع فى أحد الوقتين لا يمنع من الواقع فى الوقت الآخر وإن تضادا ، وقد ثبت فى الترك والمتروك أن من حقهما ألا يدخلا تحت الوجود البتة .

فإن قال : هلا جوزتم أن يكون المتولد كالمباشر فى دخـول الترك والمتروك فيه ؟

قيل له : إن أردت أن فى المتولد ما يدخله التضاد ، فذلك مما لا ننكره ، وإن أردت أنه يجمع فيه ما ذكرناه من الشروط ، فقد بينا فساده .

فإن قال : هلا قلتم إن ترك السبب ترك المسبب ، وإن ما ذكرتموه من الشرط لا يمنع من ذلك ؟

قيل له : إذا كان المسبب يتأخر وجوده عن وجود السبب والشرائط مفقودة ، لأن الوقت متغاير ، وإذا كان الوقت واحدا والشرائط مفقودة ، لأنا ذكرنا فى شرائطه : أن يكون كل واحد منهما يصح أن يُبْتدأ بالقدرة فى محلها ، وذلك لا يتأتى فى المتولد ، لأنه إنما يصح من القادر أن يفعله بسبب .

---

(١) فى الأصل : (وقتيهما) وهو من أخطاء الناسخ الكثيرة .

وبعد ، فإن للتوالدات تنقسم ، ففيها ما لا ضد له أصلا ، لأن ضد سببه ليس بضد له ، ألا ترى أن المفارقة تضاد المجاورة[1] ، ولا تضاد التأليف ، لأنها لو ضادته لوجب كونها مضادة لمختلفين غير ضدين ، وكذلك القول فى ضد سبب الألم وغيره ، فكيف يقال إن ترك سببه ترك[2] له ، والحال ما قد بيّناه ؟ وفيها ما له ضد كالألوان ، ولا يجوز فى ترك سببه أن يكون تركا له ، لأن سببه الذى هو الاعتماد لا ضد له ، فإذا لم يكن له ضد لم يكن له ترك ، فكيف يقال : إن تركه ترك لغيره ؟

وبعد ، فإن الترك والمتروك ، من حقهما أن يصح من القادر أن يختار كل واحد منهما بدلا من الآخر ، والحال واحدة ، حتى لا يحتاج فى اختياره لأحد الأمرين إلى شىء لا يحتاج إليه فى الأمر الآخر ، وذلك لا يتأتى فى المتولدَيْن ولا فى المتولد والمباشر .

فإن قال : أفليس القديم تعالى يصح أن يفعل فى المحل الحركة بدلا من السكون والحال واحدة ، على طريق الابتداء ، فهلا جوزتم الترك عليه ؟

قيل له : ليس يجب فيما انتفى عنه أحد شرائط الترك ، بأن يدخل فيه الترك ؛ لأنه قد يجوز بشرط آخر ألا يدخله ذلك ، فالمتولدات لا يدخلها الترك لما بيناه ، وأفعاله تعالى لا يدخلها الترك لما ذكرناه من اشتراط المحل ، ووقوعه ابتداء بالقدرة ، وذلك لا يتأتى فيه تعالى ، لأنه تعالى قد يجوز ألا يفعل فى المحل الحركة ولا السكون ، ويبقى ساكنا على ما هو عليه .

(١) فى الأصل : المجاورة ، بنقطة على الراء ، وهو خطأ بيّن أظن .

(٢) فى الأصل : (تركا) بالنصب ، وهو خطأ بيّن ، وهو من أخطاء الناسخ .

فإن قال : ما أنكرتم أن ذلك لا يصح ، وأنه تعالى لابد من أن يفعل أحد الفعلين فيه .

قيل له : لو كان كذلك لوجب فى الساكن بحضرتنا إذا لم يفعل تعالى فيه الحركة ، أن يكون لا محالة مختارا لفعل السكون فيه ، ولو كان كذلك ، لامتنع علينا تحريكه ، إما فى كل حال ، أو فى بعضها ، وبطلان ذلك يبين فساد ما ذكرته . على أن الدلالة قد دلت على أنه تعالى قادر على أن يفعل من إجراء السكون فى المحل الواحد ما لا يتناهى ، فإن وجب — متى لم يفعل السكون — أن يفعل الحركة ، فيجب متى لم يفعل ما لا نهاية له منه ، أن يفعل من الحركات ما لا نهاية لها ، وبهذا أبطل رحمه الله قول من قال : إنه تعالى متى لم يفعل الجواهر ، فلا بد من أن يفعل تركا له أو ضدا لها .

وبعد ، فإن هذا القول ليس بأن يكون علة فيما يفعله فى المحل ، بأولى من أن يكون علة فى نفس المحل والفناء ، وهذا يوجب ألا يخلو تعالى من فعل أحدهما ، أو ألا يتقدم وجوده لوجود المحدث ، إلا بقدر مايجب تقدم القادر منا فعله ، وفى ذلك نقض كونه قديما ، وكل ذلك يبين أنه لا يلزمه رحمه الله على الشرط الذى ذكره فى الترك والمتروك ، جواز دخولهما فى أفعاله تعالى .

ونحن نذكر الآن ما يتعلق من الخلاف بالمعنى فى هذا الباب .

فصل

فى أن القادر من حيث كان قادرا ، لا يجب كونه فاعلا

قد بينا فى باب الاستطاعة ، أن من حق القادر أن يتقدم كونه فاعلا ، وذلك / يبطل هذا القول لأنه [لو][1] وجب من حيث كان قادرا أن يكون /٩٤

(١) [لو] : ساقطة من الأصل ، والمعنى يقتضى وجودها .

فاعلا لوجب ذلك فى كل حال وكل فاعل ، كما أنه لما وجب من حيث كان قادرا أن يكون حيا استمر ، ولما وجب فى العلم من حيث كان علما ، أن يوجب كونه عالما استمر . وقد بينا أيضا جواز فناء القدرة فى حال الفعل ، وذلك يصحح أنه كما قد يكون قادرا ولا يكون فاعلا ، فقد يكون فاعلا ، ولا يكون قادرا ، وأن كونه فاعلا كالمنفصل من كونه قادرا ، وإن كان لا بد من تقدم كونه قادرا .

فإن قال : إنما وجب فى القادر أن يكون فاعلا ، فى الحال التى يصح أن يفعل ، لأن الإيجاب فى ذلك يتبع الصحة ، فإذا كان إنما يصح أن يفعل فى الثانى ، فكذلك يجب عندك أن يفعل فى التالى ؟

قيل له : قد بينا فساد ذلك بوجوه :

منها : أن ذلك لو وجب لوجب فيه تعالى إذا لم يفعل فى الحجر الذى نشاهده الحركة ، أن يفعل فيه السكون ، وذلك يوجب أن يمتنع علينا تحريكه .

ومنها : أنه يوجب أنه لا وقت لفعله إلا وقد كان لا يجوز أن يقدم الفعل عليه ، لأنه لو صح لوجب ، وهذا يوجب ألا يتقدم المقدور إلا بقدر تقدم القادر منا مقدوره ، وذلك ينقض كونه قديما . ومنها : أنه يوجب ألا نخلو فيما يمكننا تحريكه من الأجسام الحاضرة ، من أن نحركها أو نسكنها ، وقد علمنا فيما نتمكن من مماسته ، أنا قد نخلو من الأمرين .

يبين ذلك أنا لو لم نخل لوجب إذا كان الضعيف حاضرا لنا ، أن نكون فاعلين فيه السكون ، ولو كان كذلك لامتنع التحريك عليه ، وبطلان ذلك ظاهر .

فإن قال : إذا كان المحل متى صح وجود العرض فيه ، وجب وجوده أو وجود

ضده ، كالحركة والسكون ، وكذلك القادر إذا صح أن يفعل الشىء أو ضده ، فلا بد من كونه فاعلا لأحدهما .

قيل له : الذى أصلته غير مسلم ، وقد دللنا على جواز خلو المحل من الألوان وغيرها . فأما الأكوان فإنما لا يجوز أن يخلو المحل منها ، من حيث ثبت أنه فى الوجود ، لا بد من أن تختص بجهة ، فلا بد من وجود ما به تختص بتلك الجهة ، وليس كذلك حال القادر فى الثانى ، لأنه لا وجه ترجع إليه ، يقتضى أنه لا بد من أن يفعل .

فإن قال : ومن أين ذلك ؟ بل ما أنكرتم أنه على وجه لا بد من أن يفعل الشىء أو ضده ؟

قيل له : لو كان كذلك لوجب أن يفعل فى الثانى ، مع المنع أيضا ، بل كان يجب استحالة المنع فيه ، كما أن الجوهر لما كان مضمنا بالسكون والمنع من وجود كل المنع منه .

فإن قال : المنع يقوم مقام فعله .

قيل له : فيجب أن يجوز أن يقوم الباقى من فعله مقام الحادث ، وفى ذلك إبطال هذا المذهب .

وبعدُ ، فليس للقادر صفة معقولة لا يكون عليها إلا بما يختاره من حركة أو سكون ، فإذا لم ينفكَّ منها ، وجب كونه فاعلا لأحدهما ، فارق حاله حال الجوهر مع الأكوان .

فإن قال قائل : إن جاز فى حال ما يصح أن يفعل ألّا يفعل ، فيجب أن يجوز وأن يستمر على هذه الطريقة أبدا ، وذلك متعذر فى القادر فينا .

قيل له : يجوز عندنا أن يستمر على ذلك فى كل حال ، وإنما يوجب أن يفعل

متى عرض أن يفعل مايقتضى أن يفعل ، من الدواعى وغيرها ، ولذلك يفصل بين القادر منا المحتاج وبين القديم الغنى ، فيوجب فى أحدنا أن يكون فاعلا فى أوقات وأحوال ، للحاجة وحصول الدواعى ، ما لا يوجبه فى القديم سبحانه ، من حيث يستحيل عليه المنافع والمضار ، وإن كنا نوجب فيه تعالى أن يفعل الثواب وغيره مما هو مستحَق .

فصل

فى أن القدرة قد يصح ألّا يفعل بها فى الثانى من حال وجودها

قد بينا أن صحة الفعل أو وجوبه ، ترجع إلى القادر دون القدرة ، وإنما تأثيرها أن يصير بها قادرا ، فلو وجب فيها ألا يخلو من المقدور ، لوجب فى القادر ، وقد بينا فساد ذلك .

وبعد ، فقد ثبت أن أحدنا مع أنه يمكنه فى الجسم الحاضر أن يحركه أو يسكنه ، فقد يخلو من الأمرين ، وإن كان قادرا / بقدرة ، وذلك يبطل هذا ٩٤/ المذهب ، ويدل على ذلك كل دليل يبين به أن القادر منا قد يجوز أن يخلو من الأخذ والترك .

فصل

فى أن القادر منا قد يجوز أن يخلو من الأخذ والترك

الذى كان يقوله شيخنا أبو علىّ رحمه الله ، أن القادر منا لا يخلو من أن يفعل الشىء أو ضده ، إذا حصلتْ شروط :

منها أن يكون ذلك مُبتدَأً ومباشرا .

ومنها أن يكون القادر مع كونه قادرا فى الحال ، يستمر كونه قادرا .

ومنها ألا يحصل فى الثانى منع أو ما يجرى مجراه .

فمتى حصل كل ذلك وجب ألا يخلو من الفعل أو ضده ، ولذلك قال : إنه لا يخلو من أحدهما إذا كان مباشرا ، وجوز خلوه من المتولد من المتولد منهما ، ولذلك قال : لو عجز فى الثانى ، لخلا منهما ، ولو مُنع لخلا أيضا . ويُجْرى القادر فى هذا الوجه مُجرى المحلّ ، فيما يحتمله ، فيقول : إذا كان لابد من وجود مايحتمله أو ضده ، فكذلك لا يخلو من وجود ما يصح أن يفعله ، أو من وجود ضده . ويقول : لو صح من أحدنا الخلو[1] من الأخذ والترك ،صح أن يُخلِى نفسه من الحركة والسكون . ومتى قيل : إنه لا يخلو منهما لصحة البقاء عليهما ، فهو وإن لم يفعل ، فالسكون يبقى فيه ، بحيث إن الحركة لا تبقى ، وكان السكون يبقى ، فكان يجب فى أحدنا إذا فعل تسكين نفسه ، ثم فعل الحركة ، أن يصح فى ثانيها ألا يفعل السكون ، فيخلو من الأمرين .

وأقوى ما يعتمد عليه : أنه لو خلا منهما ، لوجب فى القادر فى دار غيره بإذنه ، إذا نهاه عن القعود ، أن يجوز أن يبقى ما كان فيه وألا يفعل ، والذى كان فيه حسن ، فكان يجب ألا يستحق الذم ، وقد صح استحقاقه له ، فلابد من فعل يتجدد[2] سوى الحسن ، ليصح صرف مايستحقه من الذم إليه .

وربما قال : لو جاز أن يخلو من هذين، لجاز أن يبقى كذلك أبدا مع التكليف ، فيخرج من أن يكون مطيعا عاصيا ، مستحقا الذم والمدح ، وهذا باطل .

والذى ذكره أولا من الشبهة بعيد ، لأنه يوجب ألا يخلو القديم سبحانه من

---

(١) الخلو : ساقطة من الأصل ، وهى مفهومة من السياق .

(٢) يتجدد : رسمت الكلمة فى الأصل مهملة حروفها عن النقط . ويجوز أن تقرأ (تتحدد) بالحاء فى محل الجيم ، والمقام يحتمله .

الفعل ، بأن يقال : لو خلا من الفعل ، لأدى فى الجسم الساكن إذا حركه ، من أن يصح ألّا يفعل بعد الحركة سكونا ، وهذا يوجب ألا يخلو من الأمرين .

فإن قال : لابد من أن يفعل السكون فى هذه الحال ، فإن لم يجب أن يفعله ، أو يفعل الحركة فى غير هذه الحال ، قيل بمثله فى القادر منا فيما يفعله فى نفسه . على أنّ وجود ذلك فى القديم سبحانه أولى ، لأنه متى لم يفعل ، لم يجب إثبات فاعل يقوم فعلُه مقام ما[1] يفعله ، وليس كذلك القادر منا ، لأنه متى لم يفعل فى نفسه الحركة أو السكون ، فالقديم تعالى يجب أن يفعله .

وبعدُ ، فالواجب أن يجوِّز من خالفنا أن يبقى ساكنا أوقاتا كثيرة ، مع كونه قادرا مُخَلًّى ، فإن لم يُجَوِّز وقد اختار الحركة ، ألا يفعل السكون بعدها ، ففى ذلك نقض مذهبه ، لأنه يسوى بين الحالتين ، وتعليله يقتضى التفرقة بينهما .

وبعد ، فإن هذه العلة توجب فى الحجَر الذى بحضرته أن لا بد من أن يفعل فيه الحركة أو السكون ، ومتى قال إنه قد لا يفعلهما ، فيبقى الحجر ساكنا ، بما كان فيه من السكون ، أو يحصل متحركا من جهة فاعل آخر ، قيل بمثله فيما يفعله فى نفسه .

وأما الشبهة الثانية فبعيدة ؛ وذلك لأن عندنا أنه متى نهاه عن القعود يستحق الذم ، لأنه لم يفعل الخروج الواجب ، مع أنه مُخَلًّى بينه وبينه ، ولا عذر له فى ألا يفعله ، وإنما كان يجب ماقاله ، لو كان الذم لا يجوز أن يستحق إلا على فعل .

(١) (ما) : ساقطة من الأصل .

وبعد ، فلو لم يستحق إلا على فعل ، لكنا نقول فى هذا القاعد خاصة : إنه يفعل فى نفسه السكون حالا بعد حال ، من حيث ثبت فى الفعل[1] حسن ذمه ، ولا يُوجب ذلك أن نقول بمثله فى كل قادر . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنما أجوّز تعرّيه من الفعل ، متى لم يسكن على حالة لا يستمر عليها

/٩٥ إلا بفعل محدد ، كنحو أن يكون مستلقيا ، ويكون مع كونه / قادرا بمنزلة العاجز ، الذى يسكنه غيره . فأما إذا كان قائما أو قاعدا ، فلا بد من أن يحدد فى نفسه الفعل ، من حيث لولا ما يحدده لسقط ، ولزال عن جهته ، بالاعتماد الذى هو فيه ، فإذا صح ذلك فللقائل أن يقول : إنما يحسن ذمه متى كان محددا الفعل ، فأما إذا لم يحدده ، فإن ذمه لا يحسن ، فلا يمكن أن يبين من جهة المشاهدة خلاف هذه الطريقة .

وبعد ، فإن قائلا لو قال : إن الفعل الذى حسن منه فى حال الإذن بالقعود ، يبقى ويقبح إذا نهاه عن الخروج ، ويُجعل وجه قبحه أنه لزمه إبطاله فلم يبطله ، فوجب أن يقبح فى تلك الحال دون الأول ، لأن فى الأول لم يلزمه الإبطال ، بل حسن منه الإحداث ، فيكون الذم حسنا من هذا الوجه ، لقيام الدلالة على أن القادر قد يخلو من الأخذ والترك ، لكان هذا القول أبين من الوجه الذى تعلق به . فأما الذى أورده ثالثا ، أن ذلك لو صح لاستمر فى المكلف ، فكان يؤدى إلى جواز خلوه فى الزمان الطويل ، من أن يكون مطيعا أو عاصيا ، مستحقا الذم أو المدح ، والثواب أو العقاب ، فبعيد ، وذلك لأنه لا يكون على صفة المكلف إلا والحاجة تعتوره ، ودواعيه تتردد ، فلابد من أن يفعل فى أكثر أحواله لهذه العوارض ، وإن جاز أن يخلو فى بعض الأحوال ، فكيف يؤدى هذا

(١) الفعل : كذا فى الأصل ، وربما قرئت : (العقل) .

القول إلى جواز خلوه من الطاعة والمعصية دائما ، فأما القليل من الأوقات فغير ممتنع ذلك فيه . والذى ذكره من أنه لا يكون مستحقا للذم أو المدح فباطل ، لأنه مع خلوه من الفعل قد يستحق الذم ، بألا يفعل ما وجب عليه ، ويستحق المدح بألا يفعل القبيح لقبحه ، وكذلك القول فى الثواب أو العقاب ، وهذا يسقط هذه الشبهة .

فأما أبو هاشم رحمه الله ، فإنه يقول بجواز تعريه من الأخذ والترك ، وإن كانت هـذه الشروط قائمة ، وقد دلّ على ذلك بأدلة : منهـا أن ذلك لو وجب لوجب لأنه قادر ، لأن صحة الفعل ووجوبه ترجع إلى كونه قادرا ، دون القدرة ، فكان يجب فيه تعالى ألا يخلو من فعل الشىء فى المحل أو ضده ، فـكان يجب أن يكون المتولد كالمباشر فى ذلك .

وبين أن هـذا الحـكم لا يجوز أن يتعلق بالقدرة ، لأنها إنما تؤثر فى كون القادر قادرا بها ولأجلها ، ثم الفعل يصح منه ، فلو وجب فى بعض الأحوال أن يكون فاعلا ، لـكان الوجوب يتبع فى هـذا البـاب الصحة ، فى أنه رجع إلى القـادر .

وبين أن هذا الحـكم لو تعلق بالقدرة ، لوجب أن يكون المتولد كالمباشر ، ولو رجع إلى القـدرة ومحلهـا ، لوجب ذلك أيضـا ، لأن المتولد قد يحل فى محل القـدرة ، وإن كان إنمـا يقع بواسطة ، وليس كذلك المباشر ، لأنه يقع ابتداء ، وذلك لا يخرج كلتا الحـالتين من أن يكون مقـدور القدرة فيهمـا ، حادثا فى محل القدرة .

واعلم أن الأحكام المختصة بالقادر على ضروب ثلاثة :

أحدها : يجب فيه من حيث كان قادرا فقط . والثانى : من حيث كان قادرا

لنفسه . والثالث : من حيث كان قادرا بقدرة ، فصحة الفعل ترجع إلى كونه قادرا فقط ، والحاجة إلى الآلات وغيرها ، وحصر المقدور على عدد ، ترجع إلى كونه قادرا بقـدرة ، كما أن الحاجة إلى استعمال المحل وما بينه وبين المجـال من المماسة : ترجع إلى القدرة ، ولذلك تعلّق هذه الأحكام بالقادر بقدرة ، ويحيلها فيـه تعالى .

فأما زوال الحصر عن المقدور ، وإيجاد الفعل على حد الاختراع ، وفقد الحاجة إلى الآلات والأسباب ، والاختصاص بالقـدرة على الجواهر وما شاكلهـا : فترجع(١) إلى كونه قادرا لنفسه(٢) ، ولذلك يجوزه عليـه تعـالى ، ويحيله فى القـادر بقـدرة .

فإذا صحت هذه الجملة ، فيجب أن ينظر لو وجب فى أحدنا أن يفعل الفعل أو الترك ، لـكان هـذا الحـكم مما يلحق بكونه قادرا فقط على ما قلنـاه ، حتى يجب أن يستوى فى ذلك كل القادرين ، أو يتعلق بالوجهين الآخرين ، وقد بينا أنه يتعلق لو كان ثانيا بكون القادر قادرا فقط ، من حيث يتبع الوجوب الصحة ، ومن حيث لو تعلق بالقدرة لوجب ما قدمناه من مساواة المتولد المباشر فيه ، وكل ذلك يكشف عن صحة الدليل ، وقد بينا من قبل فساد من يرتـكب أنه تعالى لا بد من أن يفعل الفعل أو ضده ، فلا يصح أن يرتـكبه مرتـكب ، ويسوى بين القادرين / ٩٦ وإذا تعذر ذلك صحت الدلالة ، وقد دل رحمه الله على ذلك ، بأنه كان يجب فى أحدنا إذا كان أقوى من الضعيف ، وسكن يده على الأرض ، ألا يمكن الضعيف تحريكها ، لأنه كان يجب أن يكون محددا فى يده السكون حالا

(١) فى الأصل : (ترجع) ، بدون الفاء التى فى جواب (أما) .
(٢) كذا فى الأصل ، ولعل الصواب (بنفسه) بالباء .

بعـد حال ، إذا هو لم يفعل الحركة ، وأن يجب أن يـكون فاعلا للسكون بكل قدرة لا ببعضها ، لأنه لو فعل ببعضها ، لـكان الباقى قد خلا من الأخذ والترك ، وفى هذا إيجاب أن الضعيف لا يمكنه تحريك يده ، قُصد إلى ممانعته أو لم يقصد ، وقد علمنا التفرقة بين الحالتين باضطرار ، فيجب أن يصح قولنا بجواز تعرّيه من الأخذ والترك ، لأنه إنما أمكن الضعيف أن يحركها ، لأنه لم يفعل ، وتقدر يده عارية[1] من الأخذ والترك . وإذا جاز ذلك فى بعضها ، جاز فى سائرها .

فإن قال : هلا قلتم إنه قد فعل بالبعض لا محالة على مذهبكم ؟

قيل له : من يجوّز أن يفعل ببعض قـدرة دون بعض ، فى المحل ، يجوّز ما سألت عنه .

فأما أبو هاشم رحمه الله فإنه لا يجوّز أن يفعل ببعض قدرة دون بعض ، فعلى مذهبـه إذا أمكن الضعيف تحويل يده ، فلأنه لم يفعل السكون البتـة ، ولا هو مريد لذلك .

فإن قال : جوّزوا فى حـال ما يحرك الضعيف يده ، أن يكون فاعلا للحركة .

قيل له : لو كان كذلك وهو عالم ، لوجب أن يريد ذلك ، وأن يقصد إليه ، وقد عرفنا أن الحال قد يكون بخلافه .

وبعد ، فلو كان تحرك يده فى تلك الحال ، لـكان لا يجد الضعيف ثقل يده البتة ، بل كان لا يمتنع فى هذا القوى أن يحرك الضعيف بتحريكه يده ، وقد عرفنا أن الحال بخلافه .

(١) (وتقدر يده عارية) : جاءت هذه العبارة فى الأصل خالية من النقط ، وكتبت (عارية) هكذا : عراة . وأظنها محرفة عن عارية .

فإن قال : إذا أمكن الضعيفَ ذلك ، فلأنه قد فعل ما يقدر عليه من المباشر فقط ، فإذا قُصد إلى منعه ، وتعذر عليه ذلك ، فلأنه قد فعل مع المباشر المتولد ومع الفرق .

قيل له : لست تخلو فى سؤالك من وجوه : إما أن تقول إنه محال منه أن يفعل المباشر دون المتولد ، أو نحو ذلك . أو تقول إن المنع لا يقع إلا بالمتولد فقط . أو تقول : إن المنع يقع بهما معا ، وبالمباشر بانفراده لا يقع . أو تقول قد يقع المنع به ، لـكنه لا يبلغ المبلغ الذى يمنع به الضعيف عن تحريك يده .

فإن قلت بالوجه الأول ، فقد نقضت سؤالك ، لأنك بنيته على أنه فى أحـد الحالين يفعل مع المبـاشر المتولد . وفى الثانية يفعل المبـاشر فقط ، فـكيف يصح (وهـذا سؤالك) أن تقول إن المباشر لا ينفك من المتولد ، وأن ذلك ليس فى الطاقة .

وبعد ، فإن المباشر لا يحتاج إلى المتولد ، ولا إلى سبب المتولد فى وجوده ، فما الذى يمنع من أن يفعل السكون والمباشر فى يده من غير توليد ، ومن غير وجود سببه ، وقد علمنا أن المتولد الذى أشرت إليه ، هو مثل ما يفعـله من السكون مباشرا ، وقد علمنا أنه لا يحتاج السكون فى المحل إلى مثله ، وقد صح أنه لا يحتاج إلى الاعتماد ، الذى هو سبب السكون ، وفى ذلك إبطال ما سألت عنه .

وبعد ، فلو سلمنا أن المباشر لا ينفك من المتولد ، لـكان أقوى فى الدلالة ، وإن كان فيه نقض المذهب والسؤال جميعا ، لأنه يوجب أنه كما لا ينفك من الأخذ والترك فى المباشر ، وأنه لا ينفك من المتولد معه ، ويوجب أن لا فرق بين حالتى هذا القوىّ وذلك ، لأنه كان يجب فى حال ما لا يريد منع الضعيف ، أن

يكون فاعلا للمتولد والمباشر، وإذا فعلهما وليس فى مقدور الضعيف ما يكافيه[1]، فيجب ألا يصح أن تحرك يده .

وإن قلت بالوجه الثانى ، فقد علمت أن المنع من الحركة بالسكون ، إنما هو لمضادتهما ، وامتناع اجتماعهما ، والمتولد فى ذلك كالمباشر ، فكيف يصح أن يقال : إن بالمتولد منه يقع المنع من التحريك ، دون المباشر ، وقد بينا فى باب نفى الاثنين ، أن التمانع إنما يقع بين الفعلين ، لا متناع وجود أحدهما عند وجود الآخر ، ولأجل وجوده ، وإنما لا يعتبر فى ذلك الوجه الذى يحدثان عليه ، من أن يكونا متولدين أو مباشرين / ٩٧ أو أحدهما متولدا والآخر مباشرا ، كما لا يعتبر فى ذلك بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب ، وبينا أنه لو لم يقع التمانع فيما هذا حاله ، كان لا يصح أن يقع التمانع فى الاعتمادين أيضا ، فكان لا يصح أن يمنع أحد الحادثين صاحبه ، أو يتمانعا عند التساوى . فلما بطل ذلك ، وعُلم أن التمانع إذا وقع بين الاعتمادين ، من حيث كان المعلوم من حالهما أنهما يولدان أمرين ضدين ، فبأن يقع التمانع فيهما أولى ، لو ابتدئا من دون الاعتماد ، وفى هذا إبطال ما ذكره ، وبه يبطل الوجه الثالث ، الذى قال فيه : إنه إنما يُمنع بهما : بمجموعهما دون المباشر بانفراده . وذلك لأنه إذا كان وجه المنع ما بينهما من التضاد ، وقد علمنا أنه حاصل فى المباشر بانفراده ، كحصوله فيه إذا اجتمع مع المتولد ، فكيف يصح ما ذكره ؟ فإن قلت : إن المنع يقع بالمباشر ، لكنه لا يبلغ المبلغ الذى يمتنع به الضعيف من تحريك يده ، فقد علمت أنه لو بلغ القادر القوىّ فى القوة ما بلغ ، كان لا يمتنع فى بعض الحالات أن يحرك الضعيف يده ، إذا أرسلها إرسالا ، وذلك يبطل ما قدّرته .

(١) ما يكافيه : أى ما يكافئه ويساويه .

فإن قال : فى ذلك أنازع وأقول : إنه لا يصح والحال هذه أن يمنع الضعيف من تحريك يده ، وإنما يمنع إذا فعل مع المباشر المتولد .

قيل له : لا بد إذا فعلهما أن يمنع من تحريك يده ، لبلوغهما فى القدر مبلغا يزيد على ما فعله الضعيف من أجزاء التحريك ، ولا قدر يُشار إليه إلا وقد يجوز أن يفعله القوىّ الكبير القدر مباشرا فقط ، فيجب أن يمنعه إذا كانت الحال هذه ، ألا يصح أن يختلف حال هذا القادر مع الضعيف ، حتى يحرك يده مرة ، ولا يمكنه تحريكها أخرى ، وبطلان ذلك بيّن .

فإن قال : إنما يصح من الضعيف تحريك[1] يده ، لأنه إذا سكنها سكنها بأن يفعل فى كل محل من محالّ قدرته جزءا من السكون ، لأنه لا يحتاج فى تسكين محل قدرته أو تحريكها ، إلى أكثر من ذلك . ومن حق الضعيف إذا حرك يده ، أن يفعل فى كل محل من يده الحركات الكبيرة ، بعدد أجزاء يده ، فيحصل فعل الضعيف أكثر ، فلذلك يحرك يده ، حتى إذا قُصِد إلى ممانعته، يفعل مع المباشر المتولدَ الكبيرَ فيمنعه .

قيل له : إن محل القدرة وإن أمكنه أن يسكنه بجزء من السكون ، فقد يمكنه أن يفعل أكثر منه،على قدر قُدَره[2] فكان يجب إذا كثرت قُدَرُه فى كل محل، وفعل السكون بجميعها ، أن يمنع الضعيف من تحريك يده ، ألا يختلف الحال بين أن يقصد ممانعته،وبين أن يرسل يده إرسالا،وبطلان ذلك بعدما سألت عنه.

وبعدُ ، فإن الذى ذكرته يقوى ما اعتمدناه ، وذلك لأن إحداثه للجزء الواحد من السكون فى كل محل من محال قُدَره ، بمنزلة ما يفعله الضعيف من قدر

(١) فى الأصل : (تحرك) .

(٢) فى الأصل : (قدوره) يريد قدره : جمع قدرة .

التحريك الذى تستقل به يده ، فما زاد على هذا الجزء من السكون ، هو بمنزلة ما يزيد من مقدور الضعيف على ذلك القدر ، فكان يجب أن يمانعه بهذه الزيادة ، إذا وجد فى كل محل قدرة عدد من القُدَر ، وفساد ذلك يبين بطلان ما سأل عنه .

فإن قال : أفليس الضعيف العظيم الضعف ، لا يمكنه تحريك يده ، إذا أرسلها ولم يقصد الممانعة ، فهلا دل ذلك على أنه لا بد من أن يفعل بعض مقدوره ؟

قيل له : من سألت عنه إنما لا يمكنه تحريك يده لثقلها ، لأنه لو كان مثلها من الجماد فى القدر ، لما أمكنه أن يحركه ، وإنما قصدنا بالكلام إلى الضعيف الذى يمكنه تحريك هذا القدر من الجسم ، وأزيد منه ، فإذا أمكنه تحريكها عُدّ فقد القصد إلى الممانعة ، وبتعذر ذلك عليه مع قصد الممانعة ، دل ذلك على صحة ما قلناه .

٩٨/ وربما ذكرت هذه الدلالة على وجه آخر ، بأن يقال : كان / يجب فى النائم مستلقيا ، ألا يمكن الضعيف تحريك يده ، وقد علمنا صحة ذلك ، وعلى قول من خالف فى هذا الباب : النائم كالمنتبه ، فى أنه لا يخلو من الأخذ والترك ، وكان يجب إذا كانت يده ساكنة على مِخَدة فأزيلت من تحتها ، ألا يسقط ، لأنه على هذا القول يفعل فى يده السكون حالا بعد حال ، وذلك يوجب وقفها بحيث هى ، والمعلوم بخلاف ذلك ، وكان يجب فى القاعد والقائم إذا نام ألا يسقط ، لأنه يفعل فى نفسه السكون حالا بعد حال ، وقد علمنا أنه يسقط فى بعض الحالات ، ولا يسقط فى آخر ، فأما سقوطه فلا يكون من فعله ، لأنه إنما يسقط بما فيه من الاعتماد ، ولذلك يكون تأثيره فيما يسقط عليه بحسَبه ، فليس لأحد أن يقول :

إذا لم يفعل التسكين فى نفسه ، فقد فعل إسقاطها .

ومن قوىّ ما استدل به شيوخنا رحمهم الله فى هذا الباب : أنه لو لم يخل من الأخذ والترك ، لوجب ألا يخلو أحدنا من أن يريد ما يعلمه أو يظنه من تصرف الناس ، أو يكره ذلك، لأنه يمكنه أن يفعل اللاإرادة والكراهة بقدر قلته ، على جهة الابتداء ، على الوجه الذى يفعل عليه الحركة والسكون فى جوارحه . فإن لم يخل منهما ، فيجب ألا يخلو مما ذكرناه من الإرادة والكراهة ، والمخالف لا يفرق بينهما . وهذا يوجب خلاف ما نعلمه من أنفسنا ، لأنا نعلم باضطرار فى تصرف الغير الذى نعلمه أو نعتقده ، أنا لا نريده ولا نكرهه البتة .

فإن قال : إنا إذا لم نرده ولم نكرهه ، فقد فعلنا ضدا ثالثا ، وهو الإعراض ، على ما ذكره شيخنا أبو علىّ رحمه الله فى هذا الباب .

قيل له : لو كان لهما ضد ثالث كما ذكرته ، لوجب أن يعرفه أحدنا من نفسه ، ويميز بينه وبينهما ، كما ميزنا بين الإرادة والكراهة ، وبينهما وبين سائر أفعال القلوب ، مع سلامة الأحوال ، وفى علمنا بخلاف ذلك ، دلالة على بطلان هذا القول . وكان يجب فيما يصح أن نريده أو نكرهه إذا علمناه ، أن يفصل بين حالنا معه ، وبين أن يعرف مالا يصح أن نريده ونكرهه ، ولا نعرف من أنفسنا خلاف ذلك . وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله فى جوابات الخُراسانيين : إذا جاز فى أحدنا أن يخلو من أن يريد الشىء أويكرهه ، فيجب أن يجوز مثله فى القديم تعالى ، وعوّل عليه فى مكالمتهم فى الإرادة . وهذا يدل من قوله على أنه لو زاد فى التأمل ، لرجع إلى ماقاله أبو هاشم رحمه الله ، فى جواز تعرّى القادر منا من الأخذ والترك . ويقال له : إذا كنت تقول فى أحدنا إنه إذا لم يرد الشىء ولم يكرهه ، فإنما خلا منهما ، لأجل الإعراض ، فهلا جوزتم

للمُجْبِرة مثله ، وأن يقولوا إنه تعالى . إذا لم يرد الشيء فلابد من ضد الإرادة ، وهو الكراهة أو الإعراض ، وإن كانوا يعدلون عن هذه اللفظة ، فكلامهم يستقيم .

فإن قال : إذا جاز في أحدنا أن يفصل بين العلم والجهل والظن ، وإن لم يعرف مايضادها من السهو ، فهلا جوزت ماذكرناه في الإعراض ؟

قيل له : إن من يثبت السهو معنى مضادا لما ذكرته ، فإنه يقول : إن أحدنا يعرفه من نفسه على طريق الجملة ، لأنه يعرف نفسه ساهيا ، ويفصل بينها وبين أن تكون عالمة أو ظانة ، فإن كان متى علم عرف من تفصيل ماعلمه مالا يعرفه إذا سها عنه ، فكان يجب إن كان الإعراض معنى يضاد الإرادة والكراهة ، أن يعرفه أحدنا من نفسه ، إما على جملة أو تفصيل ، وقد بينا فساد ذلك . فأما من لم يثبت السهو معنى ، فالمسألة زائلة عنه ، وقد بينا أنه الصحيح .

وقد استدل رحمه الله على ذلك ، بأن قدرة القلب قد صح أنها قدرة على مالا ينحصر من الإرادات المختلفة وأضدادها ، والاعتقادات المختلفة وأضدادها ، لأن من حق القدرة أن تتعلق بما لايتناهى من المختلف الذى لا يتضاد ، وإنما
٩٩ / لا تتعلق إلا بالمتناهى من أفعال الجوارح / لأنها في نفسها متناهية ، لا لأمر يرجع
إلى تعلقها ، وأفعال القلوب مع اختلافها لا نهاية لها ، فكان يجب لو كان لايصح تعرّى القادر منا من الأخذ والترك ، أن يجب فيما يريده ألايقف على حد إلا ويريد أكبر منه ، أو يكره هذا القدر ، وكذلك فيما يعتقده ، وفساد ذلك يبين أن الزائد على ما يريده لم يرده ولم يكرهه ، مع جواز ذلك ، وكون القدرة قدرة عليه ، وحكم المزيد حكم الزيادة في ذلك ، فيجب أن يجوز خلوه من ذلك . وإذا جاز ذلك في أفعال القلوب ، فكذلك في أفعال الجوارح .

فإن قال : متى لم يرد فقد كره .

قيل له : فكان يجب ألاتقف الكراهة ، [والكراهة(1)] لا تنافى الإرادة على طريق الجملة ، ولا تنافيها على طريق التفصيل ، فقد خلا إذن من إرادة ما يصح أن يريده على التفصيل ومن كراهته ، سواء حصل فيه الكراهة على طريق الجملة ، أو لم تحصل ، وهذا يسقط ما سأل عنه .

فإن قال : إن الذى أوجب أن يفعله القادر من الإرادات والكريهات ، هو الذى يجوز أن يفعله ، فإذا لم يلزمكم تجويز فعل مالا يتناهى ، لم يلزمنى مثله في الإيجاب .

قيل له : إنك قد اعتقدت ما يمنع من أن يعتقد معه أنه لا يريد مازاد على القدر الذى أراده ، وهو قولك إنه لا يجوز أن يخلو من الأخذ والترك ، مع ارتفاع الموانع لها ، وإن هذين الاعتقادين يتناقضان ، وليس كذلك ما نقوله ، لأنه قد اعتقدنا جواز خلوه من أن يريد أو يكره ، مايجوز أن يريد ويكرهه، فكيف يلزمنا أن نجوز أن يفعل مالا نهاية له ، وقد دل الدليل على استحالة وجود ذلك .

وبعد ، فلو حذفنا ذكر ما لا نهاية له ، وقلنا : كان يجب ألا ينتهى إلى حد إلا ويريد أكبر منه ، لأن حكم الزائد في الوجه الذى قاله المخالف ، حكم المزيد عليه ، لكان السؤال الذى أورده لا يتأتى فيه ، لأنا نجيب عنه بأن نقول : يجوز أن يريد ذلك وإن كان لا يريده ، ولا يمكنهم أن يقولوا في الزيادة بالجواز ، مع أن حاله حال المزيد عليه ، فلزمهم ألا ينتهى إلى حد إلا ويريد أكبر منه .

فإن قالوا : لايلزمنا ذلك في الإرادة والكراهة ، لأنا نجوز خلو القادر منهما، إلا عند الدواعى ، ولا داعى للقادر إلى ما أردتم .

---

(١) هذه الكلمة زيادة يقتضيها المعنى .

قيل له : إن فى ذلك إبطال أصل المقالة ، لأنه يوجب أن يجوز خلوه من الحركة والسكون إلا عند داع ، لأن حكم الإرادة فى أنها تتبع الدواعى حكم الحركة عند العلم ، وحكمها سواء مع فقد العلم ، وإنما يفارق الإرادة والحركة من حيث لا يصح أن يريد بها أحدُنا إلا وهو معتقد للمراد ، غير ساه عنه . وليس كذلك الحركة من حيث لا تتعلق بغيرها .

فإن قال : إن الإرادات لا يجب أن يفعلها لحاجتها إلى الاعتقادات .

قيل له : فقد كان يجب ألا يخلو منهما جميعا ، لأنهما مما يبتدئهما بالقدرة ، ويدخلان فى باب الأخذ والترك .

فإن قال : إن الاعتقاد لا يصح أن يفعله إلا مع خطُور المعتقد بالبال ، فلا يجب أن يفعل منه إلاّ قدرا مخصوصا .

قيل له : قد كان يجب مع خطُور الشىء بباله ، ألا يخلو من اعتقاد مخصوص فيه ، وقد علمنا أن أحدنا مع خطُور الملائكة بباله وعباداتهم ، قد لا يعتقد فيهم ما يصح أن يعتقده .

وبعد ، فإن الخطُور بالبال إن أراد به الكلام الخفى ، فقد علم أن الاعتقاد لا يحتاج إليه ، وإن أريد اعتقاد آخر ، فقد علم أن الاعتقاد لا يحتاج إلى اعتقاد آخر ، ما لم يكن أحدهما أصلا للآخر . وقد بينا فى باب خلو القادر من الأخذ والترك ، أن القدرة مع سلامة الأحوال لو لم تخل من الفعل ، لوجب أن يكون لها تعلق بالفعل يوجب ذلك فيها ، لأنه إذا كان لا تعلق بينهما ، فيجب جواز خلوه
١٠٠/ من / أحدهما ، وبيّنا أنه لا تعلق يمكن تبيينه فيها مع الفعل ، لأنها لا تحتاج إليه ، ولا يستحيل وجودها مع ضده ، ولا هى مضمنة به ، ولا توجبه إيجاب العلل أو التوليد ، وذلك يوجب جواز خلوها من مقدورها مع السلامة ، وبينا

أنه إذا جاز منه مع المنع فى بعض الحالات ، فيجب أن يجوز خلوها منه مع ارتفاعه . واستقصينا القول فى هذا الباب ، وإنما نذكر فى هذا الكتاب جُمَلا من كل باب ، لتكون توطئة لما نريد أن نبنيه عليه .

فصـــل

فى أنه يصح العلم بأن المكلف لم يفعل ما وجب عليه ، وإن لم يعلم منه تركا ولا فعلا

اعلم أن فى الواجبات ما إذا وُجد من المكلَّف ، عُلم بغير حاله من جهة الإدراك ، وربما علم بغير الحال ، لما لذلك الواجب به من تعلق ، كنحو رد الوديعة ، وقضاء الدين ، والأقوال الواجبة ، والصلاة ، وما شاكل ذلك ، مما يتعلق بالتحرك أو بالجمع والتفريق ، لأن لطريقة الإدراك تَعَلُّقا بذلك . فإذا كان ذلك الواجب مما إذا وقع عرفه المدرك ، وقد تقدم له العلم بوجوبه على المكلف ، فمتى لم يقع منه ذلك ، علم المدرك له ، العالم بحاله ، أنه لم يفعله ، لأنه لو فعله لأدركه على خلاف ما هو عليه الآن . ولا مُعْتَبَر فى هذه الطريقة بكون هذه الحركات وغيرها واجبة ، لأنها — وإن لم تكن واجبة — فالعلم بأنها لم تحصل يقع على الحدّ الذى يقع ، إذا عُلم وجوبها ، فلو جاز لقائل أن يقول إنه لا يجوز أن يُعلم من حال من وجب عليه الفعل عند المشاهدة ، أنه لم يفعله ، لصح ذلك فى غير الواجب ، فكان يجب ألا يقع لأحدنا العلم بأن غيره لم يقم ولم يقعد ، ولم يتحرك ، ولم يصعد ولم ينزل ، ولم يعط غيره ثوبا ولا مالا ، فلما كان العلم بذلك بمنزلة علمنا بأن الحجر الساكن غير متحرك ، وغير مجتمع مع غيره ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

فإن قال : العلم بذلك بمنزلة علمنا بأن الحجر الساكن غير متحرك ، وغير مجتمع مع غيره ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

فإن قال : إنى لست أنكر ما ذكرتموه ، لكنه علم بأنه لم يتحرك ولم يسكن ولم يتكلم . فأما أن يحصل لنا العلم بأن ذلك فعل ، وأنه واجب ، وأنه لم يفعله من قبل أن يعرف التَّرك وسائر الأفعال ، فذلك ممتنع ، لأنه إذا لم يصح أن يعلم إثبات الفعل فعلا له إلا باستدلال ، فكيف يصح أن يعلم أنه لم يفعله على حد الاضطرار ؟

قيل له : إنا لم نقل إن المشاهد يعلم باضطرار أنه لم يفعل الواجب ، وإنما قلنا إنه متى تقدّم له العلم بالأفعال ، وكيفية إحداثها ، ووجوب الفعل المخصوص عليه ، علم عند ذلك أنه لم يوقع ذلك الواجب ، إذا كان حاله ما وصفناه ، من غير تأمل وتطويل ، من حيث يعلم أنه لو فعله لشوهد على خلاف الوجه الذى يشاهده عليه ، وليس يمتنع فى كثير من العلوم ، أن تكون ضرورية على الجُملة ، فإن كان تفصيلها يتعلق بأمور مفصلة ، كما تقوله ، من أن العالم يُقَبِّح الظلم ، وبأن الضرر المعيَّن ظلم يعلم قبحه عند ذلك من غير تأمل محدد ، فلذلك إذا تقدم له العلم بأنه لو فعل الحركة لشاهده متحركا ، ولفصل بين حاله كذلك ، وبين أن يكون ساكنا ، ثم علم وجوب فعل الحركة عليه فى وقت مخصوص ، ثم علم عند المشاهدة أنه لم يحصُل بصفة المتحرك فى تلك الحال ، علم أنه لم يفعل الواجب المخصوص ، ولا يحتاج فى معرفة ذلك إلى نظر محدّد ، لأنه لو احتاج إلى ذلك كان لا يمتنع والحال هذه ، ألّا ينظر على بعض الوجوه ، فلا يعلم من حال زيد أنه لم يفعل هذا الواجب المعين ، وبطلان ذلك يبين صحة ما قدمناه ، والذى يدّعى فيه الاضطرار ، العلم بأنه لم يتحرك على وجه مخصوص ، فأما أنه لم يفعل الحركة ، فلا بد من أن
١٠١/ يكون بالتأمل ، لأنه / يجب أن يعلم ثبوتها ، فإنه ممن يصح أن يفعلها ، ثم عند

ذلك يعلم أنه لم يفعلها ، فإذا حصل له العلم بأنها واجبة عليه فى وقت بعينه ، صح أن يعلم أنه لم يفعل ما وجب عليه .

فإن قال : هلا قلتم : إنه إنما يعلم أنه لم يفعل الواجب عليه ، بأن يعلم أنه قد فعل له تركا ، لأن حدّ الواجب : أن له تركا قبيحا .

قيل له : إنا قد بينا فيما تقدم فساد هذا الحدّ ، وكشفنا عن بطلانه ، وبينا أن حدّ الواجب أنه استحق الذم بألا يفعله مَن وجب عليه على بعض الوجوه . والذى ذكرناه ، لا يبطل هذا الحد ، لأنا قد بينا أنا نعلم فى المكلف أنه لم يفعل الواجب ، من الطريق الذى ذكرناه ، وإن لم نعلم له فعلا ولا تركا ، لأن العلم بأن المستلقَى على الأرض المضطجع ، يجدد فى نفسه السكون حالا بعد حال ، طريقه الاستدلال ، ولا تعلق له بالاضطرار البتة ، ولا للمشاهدة فيه مَدخل ، على نحو ما ذكرناه فى الحركات ، فكيف يصح أن يقال : إنه إذا عُلم فيمن هـذا حاله ، أنه لم يرد الوديعة ، ولم يقض الدين ، ولم يُصَلّ ، فقد عُلم أنه يُحْدِث فى نفسه السكون حالا بعد حال .

وبعد ، فقد بينا من قبل جواز خلو القادر من الأخذ والترك ، فكيف يصح أن يُعَلَّق العلم بأنه لم يفعل القيام والقعود ، بالعلم بأنه فعل السكون المضاد لهما .

وبعد ، فلو لم يثبت ماقلناه بالدلالة ، لما صح تعليق العلم الجارى مجرى الضرورة ، بالعلم الذى لا طريق له إلى التأمل والاكتساب ، وذلك أنّ عِلْمنا فى الساكن الذى لا يتغير حاله على المنظر ، أنه يتجدد فيه السكون حالا بعد حال ، أو السكون فيه باق ، لاتعلق له بالاضطرار ، ولا بطرقه ، ولابد من أن يكون طريقه الاكتساب ، ولذلك اختلف العقلاء فى السكون : هل يجوز البقاء عليه أو لا يجوز ؟ واختلفوا فى سكون الأجسام الساكنة ، التى ليست بقادرة أنها متجددة أو باقية ، فكيف

يصح ادعاء علم الضرورة فى ذلك ، ولو صح أن يُعلم أن الساكن يتجدد سكونه ، لما صح أن يُعلم أنه من قِبَل القادر الساكن إلا بنظر مستأنف ، وقد علمنا أن الطريق إلى العلم بأن الحادث فعله إنما يظهر فيما يظهر تجدده ، فيُعلم وقوعه بحسب دواعيه وقصده . فأما إذا كان ذلك الفعل مما لا يظهر ، فهو بمنزلة أفعال القلوب ، فكيف يصح أن يعلم فيه بانفراده أنه فعله ، ولذلك قال شيوخنا : إن الواجب لو كان له تَرْكٌ متى لم يقع ممن وجب عليه ، لكان العلم بذلك الترك لا يحصل إلا بأدق نظر وألطفه ، لأنه يفارق حاله حال الأفعال الظاهرة ، من الوجه الذى ذكرناه ، ولأن العلم بأن مايقع منه ترك الواجب ، يوجب أن يعلم أنه من قِبَله ، وأنه ينافى وجوده وجود الواجب ، وكل ذلك مما لا يظهر كظهور الأفعال التى تتغير على المنظر ، ويُعلم وقوعها بحسب قصده ودواعيه . فكيف يقال فيما هذا حاله : إنه كالأصل ، للعلم بأنه لم يفعل ماوجب عليه .

فإن قال : إنا نعلم من حاله إذا لم يفعل الواجب ، أنه على صورة مستقبحة ، وحالة مكروهة ، وذلك مما يعلمه العقلاء أجمع ، فيجب أن يتعلق العلم بأنه لم يفعل الواجب بهذا العلم ، وهو العلم بالفعل على طريق الجملة .

قيل له : إذا كان حال الواجب ماقدمناه ، من أنه يتغير به هذا القادر ، وحالُ تركه ماقدمناه ، ومن أن هيئته لا تتغير به ، حتى لا يفصل بينه وبين الجماد الساكن ، فكيف يُدَّعى أن من عَلِمه غير فاعل للواجب ، فقد علمه على صورة مستقبحة ؟

وبعد ، فإن استقباح الصورة ، هو العلم بأن فى جسمه أو فى بعضه فعلا قبيحا ، على جملة أو تفصيل . وقد بينا أنه لا طريق لهذا العلم إلا الاستدلال ، لو كان ذلك معلوما فى الحقيقة ، فكيف وقد بينا أنه قد يخلو والحال هذه من ترك الواجب

وإن لم يفعله ، وكل مايوردونه من العبارات فى هذا الباب ، فلا وجه له ، لأنهم ربما قالوا : إذا لم يفعل الواجب ، فقد قام مقاما قبيحا ، ووقف موقفا
مستقبحا / ، لأن العبارات لا مدخل لها فى هذا الباب على وجه ، وقد بينا مايتعلق /١٠٢
بالمعانى ، ولا يبعد عندنا فى بعض الواجبات ، أنه إذا لم يفعله ، يحصل على هيئة متجددة يشاهد عليها ، نحو أن يلزمه القعود ، فيفعل القيام ، فأما إذا لم يكن الواجب بهذه الصفة ، وكان حاله ماقدمناه ، فالذى سأل عنه فى نهاية البعد .

فإن قال : إنا نعلم من حاله إذا لم يفعل ماوجب عليه ، من رد الوديعة أو الصلاة أو غيرها ، أنه كاره لهما ، أو مريد لضدهما ، أو تركهما ، وذلك يقبح منه ، فلم يتحصل لنا العلم بأنه لم يفعل الواجب إلا ومعه العلم بفعل قبيح فعله ، ولا يتغير فى هذا الباب ، بأن يكون ذلك الفعل تركا فى الحقيقة .

قيل : إذا كان ماقدمناه قد عُلم به أنه لا يعلم من حاله أنه فاعل للسكون فى نفسه ، فبألا يُعلم أنه فاعل الإرادة أو الكراهة فى قلبه أولى ، لأنه لا طريق للمشاهِد يَظْهر ، يُوصَل به إلى معرفة حصولهما فى القلب ، وإنما يعلم المريد فى بعض الأحوال باضطرار ، متى ظهرت فيه الأفعال التى تحصل ، كالطريق إلى معرفة كونه مريدا ، كالحركات والسكنات والأحوال . فأما إذا كانت حاله ماوصفنا ، من كونه ساكنا على طريقة واحدة ، فكيف يُعلَم حصول الإرادة والكراهة ، اللتين ذكرهما فى قلبه ، وطريق معرفتهما لو كانا معلومين ، أخفى من طريق معرفته السكون فى نفسه حالا بعد حال .

فإن قال : إنه متى لم يفعل الواجب ، فلابد مع كونه عالما بحاله ، من أن يكون كارها له ، ولولا ذلك لم ينصرف عنه .

قيل له : إنه لا يمتنع ألا يفعل الواجب وإن لم يكرهه ، بألا يكون له إلى

الكراهة داع ، وإنما الذى يجب فى العالم متى لم يفعل الفعل ، ألا يكون مريدا له مع التخلية ، لأن الداعىَ إلى الفعل يدعو إلى الإرادة ، والصارف عنه صارف عن الإرادة . فأما الكراهة فهى بمنزلة فعل منفصل ، فقد يجوز أن يخلو منها ، فمن أين أن من لم يفعل الواجب ، فلابد من أن يكون كارها له ، فأما كونه مريدا لضده ، فإنما يثبت متى صح كونه فاعلا لضده وتركه ، لأنه إنما يجب أن يكون مريدا لما يفعله ، فأما إذا لم يثبت كونه فاعلا ، فمن أين أنه يجب أن يريده ؟ ولو أراده لكان لا طريق لنا إلى معرفة كونه مريدا ، لأنا قد بينا أن الإرادة من غيرنا لا نعرفها إلا بطريقة الاضطرار ، من حيث يظهر منه ما يُعلم وقوعه بحسب مقاصده ، فيكون كالطريق إلى معرفة كونه مريدا ، فأما إذا كان الفعل غير ظاهر ، فالعلم بأنه مريد لا يحصل إلا من جهة السمع .

فإن قال : إنه إذا لم يفعل الواجب ، فالداعى له إلى ألا يفعله ، مافيه من المشقة ، وما يؤثره من الراحة ، فلابد من أن يكرهه ويريدها ، لما يحصل عليه من الراحة .

قيل له : إنك غيرت العبارة فى هذا السؤال ، ومعناه ماتقدم ، وقد بينا أن راحته قد تحصل بالسكون الباقى ، وبالسكون الحادث فيه من فعل غيره ، بل الراحة بأن تحصل بهذين الوجهين ، أولى من حصولها بأن يكون هو الفاعل ، لتسكين نفسه حالا بعد حال ، فكيف يجب أن يكون فاعلا لها ، وإذا لم يجب ذلك ، فبألا يجب أن يكون مريدا لها أولى .

فأما كون الواجب شاقا ، فإن صَرَفه عن فعله فإنما يجب أن يصرفه عن إرادته . فأما أن يقتضى ذلك كونه كارها له ، فذلك غير واجب ، على ماتقدم قولنا فيه .

فإن قال : إنه مع العلم بحال مالم يفعله ، لا يخلو من إرادة له أو كراهة ، فإذا لم يجز أن يكون مريدا له مع كونه غير فاعل ، فيجب أن يكون كارها له .

قيل له : إنك إنما تبنى ذلك على أن القادر منا لا يخلو من الأخذ والترك ، وقد بينا فساد ذلك ، وبينا أن ذلك لو كان معلوما ، لم يجب فيمن علم أنه لم يفعل الواجب المخصوص ، أن يعلم ماذكر به ، بألا يكون معتقدا لذلك ، ولا يستدل عليه ، فقد صح ـ على كل حال ـ أنا قد نعلم المكلف غير فاعل الأفعال التى قدمنا ذكرها ، وإن لم نعلمه فاعلا لفعل قبيح .

/١٠٣ وبعد ، فإن من لم يفعل الواجب المختص بجسمه وجوارحه، على الوجه / الذى قدمناه ، فقد لزمه مع هذا الفعل أن يفعل الإرادة له، فإذا فعل كراهة له، فالكراهة ترك الإرادة ، وليست ترك الواجب المختص بجوارحه ، فقد خلا من هذا الواجب ومن تركه ، وإنما فعل تركا للإرادة ، وعلمُنا بأنه تارك لأحد الواجبين، لا يوجب أن يعلم من حاله إذا لم يفعل الواجب الآخر ، أنه فعل له تركا، فقد صح ما أردناه.

على أن من حق الإرادة والكراهة أن تتعلقا بالحوادث ، ولا بد فى المريد من أن يعتقد حدوث ذلك ، فإذا صح أن من خالف القوم قد اعتقد أن القادر قد يخلو من الأخذ والترك، فيجب أن يعتقد جواز ألا يكون مريدا ولا كارها، وإن لم يفعل الواجب الذى ذكرناه. وكذلك يجب فى العوام، ومن لم يستدل على مذهب القوم .

وقد صح على كل حال أنا قد نعلم فى المكلف أنه لم يفعل الواجب المخصوص، وإن لم يُعلم أنه قد فعل فعلا قبيحا . وقد بيّنا من قبل أن الحى [(١]منافى[١)] صحة كونه مريدا للشىء وكارها له ، قد يخلو منهما جميعا ، وبيّنا أنه لا ضد لهما ثالثا ، وبيّنا أن خلوه من ذلك أوضح من خلوه من سائر الأفعال وتروكها ، وجعلناه دلالة على نصرة طريقتنا فى هذا الباب .

(١ ـ ١) فى الأصل : (منافى) . ولعل ما أثبتناه هو الأشبه بالقصد .

فأما من يقول منهم بأنه إذا لم يفعل الواجب ، فلولا كونه مريدا التَّرك له ، لم يقبح الترك ، لأن القبيح إنما يقبح بالإرادة ، ولو لم يقبح ذلك ، لم يستحق الذم ، فبناء[1] منهم على أصولهم .

وكل ذلك مما نخالف فيه ، لأن عندنا يقبح القبيح لا بإرادة ، وإنما تؤثر الإرادة في وقوع الفعل على بعض الوجوه ، ثم ننظر فيه ، فربما قبح لذلك ، وربما حسن عنده . فتعلقهم بذلك لا يصح .

فإن قال : إنا إذا علمناه غير فاعل للواجب ، فلا بد من أن نعلم من حاله الندم أو الاغتباط ، فإذا لم يصح كونه نادما في الحال ، فيجب أن يكون مغتبطا ، وذلك يقتضى أنه لا بد من فعل قبيح .

قيل له : إن الذى قدمنـاه في الفعل والإرادة وتركهما ، يبطل ما تعلقت به الآن ، لأن حال هذين لا تزيد على حال ما تقدم ذكره ، على أن الذى ذكرناه إنما يصح في الثانى من الحال التى لم يفعل فيها ما وجب عليه ، ليصح أن يكون نادما أو مصرا ، فأما إذا كان القول على حاله ، فالتعلق بذلك لا يصح .

على أنا سنبين عند الكلام في التوبة : أن العالم بإخلاله بالواجب ، وبإقدامه على القبيح ، قد يصح أن يخلو من هذين ، وفي ذلك سقوط تعلقهم به .

فصـــــل

في أنا نعلم من حال من لم يفعل ما وجب عليه ، أنه يستحق الذم ، وأنه يحسن لومه مع زوال الموانع

اعلم أن العقلاء يعلمون من حال من لم يفعل ما وجب عليه ، أنه يستحق الذم ،

(١) وردت هذه الكلمة في الأصل بدون نقط على الأحرف ، وبدون الهمزة آخر الحروف .

ويحسن لومه ، كما يعلمون ذلك من حال من علموه فاعلا للقبيح ، مع علمه بقبحه ، أو تمكنه من معرفة قبحه ، وكل واحدة من هاتين الطريقتين كالأخرى ، في أنها[1] أصل في هذا الباب ، غير محمول على غيره ، كما أنا نعلم في الظلم والكذب حسن الذم عليهما ، لا بأن نقيس أحدهما على الآخر ، وإنما تقع الشبهة في أن مَنْ هذا حاله يحسن ذمه ، لأنه لم يفعل الواجب ، أو لغير ذلك . وهذا كلام في التعليل ، وقد بينا من قبل أن الحكم قد يُعلم باضطرار ، ولا تُعرف علة الحكم إلا باستدلال ، وإن كان قد يُعلم ثبوتها بالاضطرار أيضا ، فكما لا يجوز أن يقال فيمن نعلمه مستحقا للذم ، إذا فعل القبيح ، إن ذلك غير معلوم ، كذلك ما ذكرناه فيمن لم يفعل الواجب . وكما لا يجوز أن يقال في فاعل القبيح إنه محمول على غيره ، فكذلك القول فيمن لم يفعل الواجب . والمخالف في هذا الباب لا يخلو من وجهين : إما أن يقول : إنا لا نعلم ذلك من حاله ، مع علمنا بأنه لم يفعل الواجب . أو يقول : إنا وإن علمنا ذلك من حاله ، فإنا نعلمه مع العلم بفعل [ما][2] يختاره . أو يقول : قد نعلم ذلك من حاله على كل وجه . وقد علمنا فساد هذا الوجه الثالث ، لأنا باضطرار نعلم أن من وجب عليه / رد /١٠٤
الوديعة ، عند المطالبة وارتفاع الأعذار ، والتمكن من ردها بعينها ، وسده حاجة صاحبها إليها ، أنه يعلم حسن ذمه في العقول ، كما حسُن ذم المُقْدِم على الظلم ، فلا فرق بين من أنكر ما ذكرناه ، فيمن لم يفعل هذا الواجب ، وبين من أنكره فيمن يفعل الظلم وغيره من القبائح الظاهرة ، فلم يبق إلا ما ذكرناه من الوجهين . وقد بيّنا فيما تقدم أن العلم بأنه لم يفعل الواجب المعيّن ، لا يتعلق بالعلم بأنه فعل

(١) أصل العبارة : وكل واحد من هاتين الطريقتين كالأخرى في أنه أصل .
(٢) [ما] : ساقطة من الأصل .

فعل قبيحا ، من تَرْكٍ وغيره ، فلو عاقلنا حسن ذمه بفعل آخر ، لوجب أن يصح فى العقلاء ، مع معرفتهم بحاله ، وأنه لم يرد الوديعة التى قدمنا ذكرها ، ألا يعلموه مستحقا للذم ، ولا فرق بين من دفع ذلك وبين الدافع لما قدّمناه من قبل ، فقد ثبت إذنْ الوجه الثالث ، وهو أن هذا العلم يحصل عند العلم بأنه لم يفعل ما وجب عليه ، ولا فرق بين من علّق هذا العلم — وإن حصل عند العلم بأنه لم يفعل الواجب — بفعل غير معلوم للعقلاء ، وبين من علّق العلم بأن الظالم يستحق الذم ، بالعلم بأنه [إن](1) لم يفعل الظلم ترك واجبا(1) ، فكما أن ذلك يَبْطُل من حيث نعلم أن هذا العلم قد يحصل وإن لم يُستدلّ على ذلك ، ولم يُعتقد ، ولم يخطر بالبال . وكذلك القول فيما بيناه .

وبعد ، فلولا صحة ماذكرناه ، لأدى إلى ألا يفرق العاقل فى كثير من الأحوال ، بين من لم يفعل ما وجب عليه من رد الوديعة التى حالها ما وصفنا ، وبين من لم يبتد بالتفضل ، لأنه إذا كان العلم بأنه يستحق الذم عند ذلك يتعلق بأمر آخر قد لا يعرفه العاقل ، فقد يجب أن يتساوى حالهما عنده فى كثير من الأوقات ، وذلك يؤدى إلى أن يكون حكم الواجب كحكم التفضل فى المعقول ، ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال بمثله فى القبيح والمباح . وكل ذلك يبين أن هذا التحكم معلوم فيمن لم يفعل الواجب ، وإنما يشتبه الحال فى أنه يستحق الذم ، ويحسن لومه من حيث لم يفعل الواجب ، أو لأمر آخر ، فتكون المنازعة فى التعليل ، لا فى نفس الحكم .

(١ — ١) أصل العبارة : بأنه لم يفعل الظلم تركا واجبا .

فصل

فى أن من لم يفعل ما وجب عليه ، يستحق الذم ، ويحسن لومه لأنه لم يفعل الواجب

يدلّ على ذلك ما قدمناه من جواز خلو القادر إذا لم يفعل الواجب من تركه ، فلو لم نقل والحال هذه : إنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعل الواجب ، لأدى إلى أن يستحق الذم ، مع فقد وجه يحسن الذم لأجله ، وقد علمنا أن ذلك لا يصح على وجه ، لأنه يوجب صحة قول المُجْبِرة ، ويوجب جواز لوم الطفل وحسن عقابه . ومما يدل على ما قلناه ، أنا عند علمنا من حاله بأنه لم يفعل ما وجب عليه ، نعلم حسن ذمه ، وإن لم نعلم غير ذلك من حاله ، على ما تقدم القول فيه ، لأنا قد بينا أنا قد نعلم ذلك وإن لم نعلم منه فعلا ولا تركا .

فيجب أن يُقْضَى بأن الذم الذى حسن فى العقل ، إنما يستحقه على ما عند علمنا به نعلم حسنه ، دون الأمر الذى قد نجهله مع العلم بحسنه ، وذلك يوجب أنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعل ما وجب عليه ، مع ارتفاع الموانع ، وزوال الأعذار . وقد بينا من قبل فى هذا الكتاب : أن العلم بحسن الفعل ، لا يحصل إلا مع العلم بما له حَسُن ، على جملة أو تفصيل . وكذلك العلم بوجوب الواجب وقبح القبيح ، وتقصّينا القول فيه ، فإذا ثبت ذلك لم يمكن أن يقال : إنا وإن علمنا حسن ذمه إذا لم يفعل ما وجب عليه ، فإنه يستحق الذم على أمر لم يفعله ، بل الواجب أن يكون الذى علمناه هو الوجه فى حسن ذمه ، وهو كونه غير فاعل للواجب ، وأن يكون حاله فى ذلك / كحال فاعل القبيح ، لأنا متى علمناه كذلك ، علمنا حسن ١٠٣ /

ذمه ، وإن جهلنا ما عداه ، فعلمنا أن ذمه إنما حسن لأنه فعل القبيح ، لا لأن تركه الواجب قد اتفق . فكذلك القول فيما قدمناه .

ومما يبين ذلك أن المكلف لو فعل الكفر فى قلبه ولم نعلمه من حاله ، لم نعلم حسن ذمه ، وإذا علمنا ذلك من حاله أو غيره من القبائح ، علمنا حسن ذمه ، فالفرق بين الحالتين ليس إلا ما قدمناه ، من أن فقد علمنا بالوجه الذى له حسن ذمه ، على جملة أو تفصيل ، اقتضى العلم بحسن ذمه ، فإذا صح أنا لا نعلم من لم يفعل الواجب المخصوص إلا ذاك ، علمنا حسن ذمه . فيجب أن يكون علة حسنه ، كونه غير فاعل لما وجب عليه ، لأنه لو كان إنما حسن لأمر سواه ، كان من لا يعلم ذلك الأمر على جملة أو تفصيل ، لا يعلم حسن ذمه ، على ما بيناه فيمن يفعل الكفر فى قلبه .

فإن قال : أليس النبى صلى الله عليه وسلم لو خبرنا عن زيد بأنه يستحق الذم ، لعلمنا ذلك من حاله ، وإن لم نعلم منه الوجه الذى له حسن ذمه ، فهلا جوزتم مثل ذلك فيمن لم يفعل ما وجب عليه ؟

قيل له : إن بقول الرسول بعد علمنا بصدقه ، نعلم أنه لا بد من وجه لأجله استحق الذم ، فقد علمنا عند علمنا بحسن ذمه الوجه الذى له يحسن ذمه ، على جهة الجملة ، فهو بمنزلة أن يقول النبى صلى الله عليه وسلم إن زيدا يستحق الذم على فعل قبيح ، فى أنا وإن لم نعلمه على التفصيل ، فقد علمناه على الجملة .

يبين صحة ما ذكرناه ، أن من عرف صدق الرسول صلى الله عليه ، وتقدم له العلم بوجه استحقاق الذم ، يعلم ما ذكرناه ، ومن لم يعلم هذين الأصلين لا يعلم حسن ذمه . فقوله عليه السلام دلالة على ما ذكرناه ، فمن علمه على الوجه الذى يدل ، علم به حسن ذمه ، وإلا لم يعلم ذلك .

فإن قال : جوّزوا فيمن لم يفعل الواجب ، أن يعلم حسن ذمه على هذا الوجه ، بأن يكون كونه غير فاعل للواجب ، دلالة على أنه قد فعل فعلا قبيحا ، لأجله يستحق الذم ، فيكون ذلك معلوما على جهة الجملة .

قيل له : قد كان يجب فيمن يعلم أن كونه غير فاعل الواجب دلالة على أنه فعل فعلا قبيحا ، ألا يعلم حسن ذمه ، كما ذكرناه فى قول الرسول عليه السلام .

فإن قال : كذلك أقول .

قيل له : فيجب على هذا القول ، فيمن لم يستدل ، فيعلم أن القادر إذا لم يفعل الفعل ، فلا بد من أن يعلم تركا له ، من العوام والعلماء الذين يذهبون إلى خلاف هذا المذهب ، ولا يعلمون[1] فيمن لم يفعل ما وجب عليه ، أنه يستحق الذم . وقد بيّنا فساد ذلك ، وبينا أنه لا فرق بين من حمل ذلك على قول الرسول ، وبين من حمل فعل القبيح على ذلك ، فقال : إذا علمنا بحسن ذمه عند فعل الظلم ، فإنما نعلمه كذلك ، لأنه يدلنا على عدوله عن واجب ، هو ترك لهذا الظلم ، فكما أن هذه الطريقة فاسدة ، مباينة لقول الرسول عليه السلام ، فى الوجه الذى ذكرناه ، فكذلك القول فيما قدمنا ذكره .

فإن قال : إن لم يصح أن يعلم حسن الفعل إلا مع العلم بما له حَسُن ، على جملة أو تفصيل ، فكذلك يجب فى القبيح والواجب .

قيل له : كذلك نقول .

فإن قال : فيجب ألا يعلم غيرَ النبى صلى الله عليه وجوب الواجب ، وقبح القبيح ، وحسن المباح ، إلا من يعلم الوجوه التى لها صار كذلك ، وهذا يوجب

(١) العبارة فى الأصل : « ألا يعلموا » ، وفيها غموض ؛ ولعل ما أثبتناه يوضح المقصود . يعلموا » : « الذين يعلمون » .

أن كثيرا من المتكلمين لا يعلم الشرائع ، من حيث ذهب إلى أنها يحسن التعبد بها ، باختيار[١] القديم ، أو لأجل الثواب ، والتحرز من العقاب ، ويوجب في أصحاب الحمل[٢] ألا يعلموا هذه / الشرائع بقوله عليه السلام . /١٠٦

قيل له : إن من قال إنه صلى الله عليه أوجب الفعل ، وبإيجابه يلزم ولم يثبت له حكما يجب لأجله البتة ، فحاله كحال المُجْبِرة إذا قالت فى الفعل: إنه يحسن ويقبح بالأمر والنهى . فكما أنهم لا يعرفون مع هذا المذهب حسن الفعل وقبحه ، إلا إذا كان العلم به من حَيِّز[٣] الاضطرار ، فكذلك القول فيمن سألت عنه . لكن القوم لا يقولون بذلك ، بل يقولون : إنه تعالى أوجبه لأنه صلاح العبد ، لكنهم يختلفون ، فمنهم من يجعله صلاحا بإيجابه ، ولم يعتبر فى ذلك ما يعتبره . ومنهم من يجعله صلاحا لمكان الثواب فقط . وقد بيَّنا أنه إنما يكون صلاحا لاختيار المكلف الواجب العقلى عنده ، أو الانتهاء من القبائح ، وأنه لا يجوز أن يختص بذلك إلا لأن أحوال [ما[٤]] هو عليه ، لا تتعلق باختيار[٥] الموجب ، ولذلك اختلفت العادات فى المكلَّفين . وستجد ذلك مشروحا فى باب النبوات . فالجميع قد قالوا فيما علم وجوبه من قبل الرسول عليه السلام : إنه يختص بكونه مصلحة ، فلم يقل أحد منهم بوجوبه إلا مع القول بالوجه الذى له يجب لأجله ، وإن اختلفوا فى ذلك الوجه ، فأصاب منهم فريق ، وأخطأ آخرون .

---

(١) فى الأصل : (باحسار) بدون نقط على الحروف . ولعلها محرفة عن (باختيار) .

(٢) (الحمل) كذا بالأصل . ولعل المراد بأصحاب الحمل : حملة الشريعة ، والقائمون عليها من فقهاء الأمة . وفى الحديث : (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ...) الخ

(٣) (حيز) : كذا فى الأصل . والكلمة غير منقوطة . ويستقيم المعنى بجعلها (حيز) . أى جهة .

(٤) [ما] زيادة يتضح بها المعنى وتستقيم العبارة .

(٥) فى الأصل : (باحسار) بدون نقط على الحروف .

فإن قال : إذا كان ما ذكروه لا يصح كونه وجها لوجوب الواجب ، فيجب ألا يكونوا عالمين بوجوبه .

قيل له : إذا علموا صدق الرسول صلى الله عليه ، وخَبَّر بوجوب الفعل ، علموا وجوبه ، وعلموا عند ذلك بأنه إنما يجب لبعض الوجوه ، إذا تقدمت المعرفة بأن الواجب لا يجب إلا لوجه يقتضى ذلك فيه ، لأنه لا يمتنع أن يعتقد المكلف أن الواجب وإن وجب عند وجوه مخصوصة فى العقل ، أنها ليست هى المؤثرة فى وجوبه ، فيكون عالما بوجوب الأفعال العقلية ، وبحصول الوجوه التى لها تجب ، ويَشُكّ فى أن وجوبها هو لذلك الوجه أولغيره ، فيكون عالما بالحكم وثبوت العلة ، ويَشُك فى أنها علة لذلك الحكم ،لأن العلم بذلك طريقه الاستدلال ، ولذلك قلنا : إن العالم بقبح الكذب ، لا يعلم قبحه إلا مع العلم بكونه كذبا ، لكنه قد يجوز أن يعتقد أنه يقبح لأمر سواه .

فإذا صح ذلك ، لم يمتنع فى المخالف لنا من البغداديين ، أن يعلم وجوب الشرعيات ، مع الخلاف الذى قدمنا ذكره ، بأن يعتقد أنها تجب لا لوجه مخصوص ، أو يعتقد أنها واجبة لوجه لا تجب لأجله ، أو يعتقد فى الجملة ، أنه لابد من وجه تجب لأجله ، ويشك فى ذلك الوجه . وهذا كما نقوله فى الآلام : إن من علم أنه تعالى لا يفعل القبيح ، يعلم حسنها إذا كانت واقعة من قبله تعالى ، وإن لم يعلم الوجه الذى له حسنت ، وهذا إنما يصح فيما العلم بوجوبه ، يتقدم على العلم بوجه وجوبه ، وذلك لا يتأتى إلا فى الشرعيات ، لأن بالخبر يعلم وجوبها ، ثم يرجع إلى قضية العقول ، فى المعرفة بوجه وجوبها على طريق التفصيل ، فإن كان الناظر فى ذلك قد علم بالعقل وجوه الواجبات ، علم بالتأمل اليسير أنها وجبت من حيث كانت مصلحة ، أو لأنها ترك المفسدة ، على مابيناه فى باب اللُّطف ؛ وإن لم

يتقدم له هذا العلم ، يحتاج إلى فضل تأمل . فأما إذا كان العلم بوجوبه لا من جهة الخبر ، لكن بالعقل ، فالمكتسب منه كالضرورىّ ، فكما لا يصح أن يعلم باضطرارٍ وجوبَ ردّ الوديعة إلا مع العلم بماله يجب ، على جملة أو تفصيل ، فكذلك شكر النعمة وغيرها ، وكذلك قُبْح القبائح ، وكذلك القول فيما يعلم باكتساب . وقد دللنا على صحة ذلك من قبل ، ولو لم نذكر فى ذلك إلا ماذكرناه فى هذا الباب ، من أن زيدا لو كفر بقلبه ، لكان فى نفسه يستحق الذم ، ولم يحسن منا ذمّه عند فقد العلم بذلك ، حتى إذا علمناه (١) فاعلا للقبيح مع الشرائط المذكورة فى هذا الباب ، علمنا حسن ذمه . فيجب أن يكون المفرق بين الحالتين هو مانحن عليه ، دون ماعليه المذموم ، لأنه فى الحالتين يستحق الذم ، لكونه فاعلا
١٠٧/ للقبيح ، على الوجه الذى ذكرناه ، لكنا / فى إحدى الحالتين لما لم نعلم ماله يحسن ذمه ، لم يحسن منا ذلك ، ولما علمنا فى الحالة الأخرى مايحسن لأجله ذمه ، حسُن منا ذلك فى العقل .

وهـذه الطريقة تُبين ماقدمناه ، من أن وجوب الواجب وحسنه ، وقبح الفعل ، لا يُعلم إلا مع العلم بماله يختص بذلك ، على جملة أو تفصيل .

ويبين أن هذه القضية ، لو لم يجب كونها مستمرة فى سائر الأفعال ، لوجبت فى باب الذم والمدح .

واعلم أن طريق العلم بوجه الوجوب قد يكون تقدم العلم بوجوب ذلك الفعل ، بأن يعلم وجوبه باضطرار أو استدلال ، ويتطرق بذلك إلى ماله يجب ، من الوجه الذى قدمناه ، لأنه الاعتبار الذى به نعرف العلل ، بأن يعلم أن عند بعض الوجوه وجب ، ولولاه لم يجب ، على ماتقدم ذكرنا له . وقد يتطرق بوجه

(١) فى الأصل : (علمنا) .

الوجوب إلى العلم بوجوبه ، بأن يتقدم لنا معرفة بعض الواجبات ، ونعلم ماله وجبت ، ونجد ذلك فى غيره من الأفعال ، فنعلمه واجبا . وكذلك القول فى قبح القبيح .

وعلى هذا الوجه قلنا : إنا متى علمنا فى الكذب العارى من نفع ودفع مضرة إنه قبيح باضطرار ، ثم علمنا أنه إنما قبح لا لتعرّيه من نفع ، ودفع ضرر ، لأنه كان يجب ألا يفترق الصدق والكذب فى ذلك ، علمنا أنه إنما قبح لكونه كذبا ، فمتى علمنا كذبا فيه نفع ودفع مضرة ، علمناه قبيحا ، بحصول الوجه الذى له قبح الكذب الأول .

وهذه الطريقة واجبة فى العقليات . ولذلك قلنا إنه لابد فى الواجبات من أن تكون أصولها ضرورية . وكذلك القبائح والحسنات ، حتى تصح هذه الطريقة التى ذكرناها فى الاستدلال فيها ، بأن يُحمل مالا يعلم باضطرار ، على مايعلم ذلك فيه ، ولا شىء من المقبّحات والمحسَّنات والواجبات ، إلا وهذا حاله ، إذا كانت عقلية .

فأما الشرعىّ فقد يمكن أن يعلم من كلا الوجهين ، وإن خَبّر صلى الله عليه وسلم أولا بوجوب الفعل ، علمناه واجبا ، وتطرقنا بذلك إلى معرفة وجه وجوبه . وإن خبر صلى الله عليه وسلم أولا بوجه وجوبه ، عرفنا ذلك ، وتطرقناه إلى معرفة وجوبه ، لتقدم علمنا بأن أحد الأمرين لا ينفك من الآخر ، فأيّهما تقدّمَ تقدم لنا فيه المعرفة ، فخبره(١) صلى الله عليه وسلم يوصلنا إلى الآخر ، فلذلك صح أن نعرف بخبر النبى صلى الله عليه وسلم وجوب الفعل وقبحه أولاً مرةً ، ووجوهوجوب الواجب

(٢) فى الأصل : (لخبره) .

وقبح القبيح أولاً أخرى [1] . ولا تفترق الحال فيهما ، لكونهما طريقين إلى المعرفة بالشرائع .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى هذا الباب مايجوز أن يجعل جوابا عما سألوا عنه . وذلك أنه قال : إن الوجه فى وجوب النظر فى إعلام الأنبياء هو الخوف من تركه والإخلال به ، فإنه بمنزلة وجوب النظر فى معرفة الله أولا ؛ وبيّن أن النبى صلى الله عليه وسلم لابد فى الابتداء من أن يقول لأمته : إنى مبعوث إليكم ، فإنه تعالى قد حمّلنى مايلزمكم منّى ، لأنه من مصالحكم ، وإن أنتم لم تعلموه ولم تتمسكوا به ، لحقكم [2] مضرة فيما كلفتم من جهة العقل . وإذا وجب أن يخاطِب بذلك ، فقد عرّف أمته ماقدمنا ذكره ، من وجه وجوب الشرائع ، وقبح القبائح منها ، ويصير ذلك بمنزلة قوله تعالى : (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) أنه مع بيانه لوجوبها ، بين الوجه فى ذلك .

فإن قيل : إن الذى ذكرتموه إن تم لكم فى قبح الفعل ووجوبه ، فلن يتم ذلك فى حسنه ، لأنه لا وجه عندكم يحسُن الفعل لأجله ، فكيف يصح مع ذلك أن تقولوا : إن حُسْن ذم من لم يفعل ماوجب عليه ، هو لأنه لم يفعل الواجب / . ١٠٨ /

قيل : قد بينا أنه لا بد فى الحسن من أن يكون له حكم زائد على وجوده ، ليخرج بذلك من أن يكون كالمعدوم ، أو كالحادث الذى لا صفة له أكثر من الحدوث ، ولا بد مع ذلك من انتفاء وجوه القبح عنه . فقد صار ما ذكرناه فيه فى حكم الوجه الذى يقتضى حسنه ، لأن عند ذلك يجب أن يعلمه حسنا ، كما يجب

(١) أخرى : أى مرة أخرى .

(٢) فى الأصل : (لحكم) .

أن يعلم القبيح قبيحا عند العلم بوجه قبحه ، فكما يصح أن يقول فى العقاب : إنه يحسن لكونه مستحقا ، فكذلك هذا الذم يحسُن لكون المذموم غير فاعل الواجب ، وإن كان لا بد من انتفاء وجوه القبح عنه .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه يوجب أنه الوجه الذى لا بد من حصوله فى حسن الذم ، فمن أين أنّ وجوه القبح عنه منتفية ، ليصح ما ذكرتموه ؟

قيل له : إن وجوه القبح معقولة ، ولا شىء منها إلا وله أصل ضرورى ، إذا علمنا فى ذم من لم يفعل الواجب ما ذكرناه ، وعلمنا انتفاء وجوه القبح عنه ، حصل لنا العلم بحسنه ، لأنا كما نعلم أنه لم يفعل الواجب ، فكذلك نعلم فى ذمه أنه ليس بكذب ولا ظلم ولا عبث ، إلى سائر الوجوه التى يقبح القبيح لأجلها ، فيحصل عند ذلك لنا العلم بحسن هذا الذم . ولولا صحة ما ذكرناه ، لما صح لنا العلم بحسن ذم من يفعل القبيح على الشرائط التى معها يحسن ذمه ، للوجه الذى سألوا عنه . فإذا لم يقدم ذلك فى حسن هذا الذم ، فكذلك فيما قدمناه .

واعلم أنه لا يمتنع فى كثير من المحسنات أن يعلم حسنها باضطرار . ولولا ذلك لما صح أن يعلم وجوب بعض الواجبات باضطرار ، لافتقار العلم بوجوبه إلى العلم بحسنه ؛ فإذا صح ذلك ، وجب فيما يُعلم ذلك من حاله باضطرار ، أن يحصل لنا العلم عند ذلك بانتفاء وجوه القبح عنه على الجملة ، لأنا قد علمنا أن الفعل لا يحسن مع ثبوت وجه من وجوه القبح فيه ، ولا يحتاج فيما هذا حاله إلى تأمل محدّد وإن احتيج فيما يُعلم حسنه باكتساب إلى هذه الطريقة . وقد بينا أن العلم بحسن ذم من لم يفعل رد الوديعة وشكر النعمة على وجه مخصوص ، ضرورى ، فيجب أن يعلم عند ذلك انتفاء وجوه القبح عنه ، على طريق الجملة ، ويزول بذلك القدْح ما أورده السائل .

على هذا الوجه نقول فى المباحات : إنا إذا علمنا من صفتها مايقتضى كونها

مباحة ، فقد حصل عند ذلك لنا العلم بانتفاء وجوه القبح عنها ، لأنه لو لم يحصل هذا العلم ، لانتقض العلم بكونها مباحة .

فإن قيل : إذا كان ماله يحسُن الحسن ، ويقبُح القبيح ، كالعلة فى حسنه وقبحه ، فهلا جاز أن يعلم الحكم وإن لم تعلم العلة ، كما يجب مثله فى سائر العلل العقلية ، لأنكم توجبون فيها تقدم العلم بحكمها ، على العلم بها ، وعلى هذه الطريقة يبنتم القول فى أن العلم بأن العالم عالم ، يجب أن يتقدم العلم بعلمه ، وكذلك القول فى سائر العلل ، فجوزوا ماذكرناه مثله ؟

قيل له : إن ذلك لو وجب فى حسن ذم من لم يفعل الواجب ، لوجب مثله فى حسن ذم من فعل القبيح ، حتى يقال فيه إنه لايمتنع أن يعلم حسن ذمه ، وإن لم نعلم ماله حسن ، وقد بينا بطلان ذلك ، بأنه لوفعل الكفر فى قلبه ، لم يعلم حسن ذمه ، وإن لم يعلم ماله حسن . وقد بينا بطلان ذلك . وإذا علمناه فاعلا للقبيح الظاهر ، علمنا ذلك . وعلى ما ذكره السائل يجب ألا تفترق الحال فى الأمرين .

وبعد ، فإن طرق العلوم وتعلق بعضها ببعض قد تختلف ، فلا يجب حمل بعضها على بعض . وقد بينا فى وجوه الحسن والقبح صحة ماذكرناه فيها ، وثبت فى العلل
الموجبة أن حكمها يعلم أولا ، ثم تعلم العلة ، فلا يجب أن يقاس أحدهما على الآخر /، ١٠٩/
ولم صار حمل وجوه الحسن والقبح على العلل فيما ذكره السائل أولى[1] من حمل العلل على ماذكرناه فى وجوه القبح والحسن ؟

فإن قال : قد غلب ذلك ، فقلنا[2] إن الحكم لأجل العلة يحصل ، فوجب أن يعلم أولا ، ثم يعلل ، وذلك قائم فى وجوه القبح والحسن .

---

(١) فى الأصل بأولى. ولا ضرورة للباء هنا .
(٢) فى الأصل : بأن قلنا . ولعل ما أثبتناه هو الصواب .

قيل له : إن ذلك يوجب ألا يصح أن تعرف العلة مع الحكم ، وأن يكون الحكم هو الطريق إلى معرفة العلة ، كما يقوله فى كونه عالما : إنه إذا علم أنه كذلك ، مع جواز ألا يعلم ، والحال واحدة ، فيجب أن يكون كذلك لعلة ، وهذا يمنع من أن يعرف قبح شىء من الأفعال مع العلم بماله قبح ، وقد عرفنا بطلان ذلك من حيث نعلم الظلم قبيحا فى حال مانعلمه ظلما . وكذلك القول فيما نعلم قبحه باضطرار . وكان يجب ألا يصح أن يتقدم علمنا بوجه القبح ، ثم يعرف قبحه ، كما لايصح أن يتقدم العلم بالعلة على العلم بالحكم ، وقد صح ذلك فى كثير من المقبحات .

وبعد ، فقد صح أنالا نعلم الخلاف والوفاق إلا مع العلم بما له يخالف الشىء غيره أو يوافقه ، ولم يجب أن يحمل ذلك على العلل الموجبة . وكذلك القول فى وجوه الحسن والقبح .

على أن الفرق بين الأمرين ظاهر : وذلك أن العلم يوجب كون العالم عالما ، والعلم معنى غير العالم ، وما يجب عنه صفة لغيره ، فلم يمتنع أن يتقدم العلم بالحكم فيه ، على العلم بالعلة . وليس كذلك ماله يقبح القبيح ، لأنه لاينفصل منه ، وهو حكم من أحكامه ، كما أن القبح حكم من أحكامه ، فهو بمنزلة مخالفة الشىء لغيره ، فى أنه لما اختص بذلك الحكم يختصه[1] ، وصارت الذات واحدة ، لم تعلم المخالفة إلا مع العلم بما له وقع الخلاف ، فكذلك القول فى وجوه القبح .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة ألا يصح مع العلم بقبح الفعل ، الشك فيماله يقبح ، والاختلاف فيه ، لأن جميع من يعلم قبحه على هذا القول ، يعلم وجه قبحه . وفى صحة ماذكرناه دلالة على فساد ماأصّلتم .

قيل له : قد بينا أنه قد يعلم العالم قبحه ، ويعلم ثبوت الوجه الذى له قبح فيه ، ولا يعلم مع ذلك أنه قبح لأجله ، فالشبهة والخلاف إنما يقعان فى هذا الوجه الثالث ، ومتى علم أنه الوجه فى قبحه ، لم يصح الخلاف من بعد ، ولذلك صح من المخالف فى

---

(١) كذا فى الأصل .

الظلم أن يقول : إنه قبح لا لكونه ظلما ، لكن للنهى أو غيره ، على مايقولون ، لأنهم وإن علموا كونه ظلما ، فقد جعلوا الموجب لقبحه سواه ، وأما إذا علموا أنه قبح لكونه ظلما ، فإنه الوجه فى قبحه ، فالخلاف زائل لامحالة .

فإن قال : أفليس المخالف قد يقر بأنه يقبح لكونه ظلما ، ويقول مع ذلك إنه يكون حسنا من الله سبحانه ، وهذا طريقة المتقدمين من المجبرة ؟

قيل له : إنا لم نقل : إن من علم قبحه لكونه ظلما ، فيجب أن يعلمه قبيحا من كل من اعتقده فاعلا ، وإنما يجب أن يعلمه قبيحا ، وقد علم القوم ذلك فيمن وجدوا الفعل واقعا بحسب قصده ودواعيه ، والذى اعتقدوه من أنه فعل الله سبحانه ، ولا يكون قبيحا منه ، فهو اعتقاد جهل ، لا يؤثر فى صحة ماقدمناه .

فإن قال : فلو كان مااعتقدوه معلوما ، لكان يصح منهم هذا الاعتقاد .

قيل له : لو علموا وقوع الظلم من فاعلين على حد واحد ، كان لايصح أن يعتقدوه قبيحا من أحدهما دون الآخر ، وإنما يصح ذلك متى تباين حال الفاعلين عند العالم أو المعتقد ، فيصح أن يعتقد فى صفة أحدهما مالا يعتقده فى صفة الآخر ، ويجهل عند ذلك قبحه من جهته ، وإن علم قبحه من جهة الآخر وقد بينا جملة من القول فى ذلك فى أول باب العدل .

فإن قيل : إذا جاز أن يعلم ثبوت وجه القبح فى الفعل وإن لم يعلم قبيحا ، فهلا جاز أن يعلم قبحه وإن لم يعلم الوجه الذى له قبح ؟

قيل له : لأنه مالم يعلم فى ذلك الوجه أنه وجه قبح ، لم يكن له تعلق بقبحه ، فصح أن يعلمه وإن لم يعلم أنه قبيح ، وليس كذلك حال القبيح ، لأنه
١١٠/ متعلق بذلك / الوجه ، فما لم يعلم على جملة أو تفصيل ، لم يعلم قبحه . ولذلك يصح من العاقل أن يعتقد فى الكذب الذى فيه نفع ، أنه ليس بقبيح ، وإن علم ثبوت

وجه القبح فيه ، ولا يجوز أن يعلمه قبيحا من لايعلمه كذبا . ولذلك صح افتراق الأشياء فى وجه القبح ، مع اتفاقها فى القبح ، ولم يجز افتراقها فى القبح مع افتراقها فى وجه القبح .

فإن قيل : أليس قد يعلم حسن ذم من فعل القبيح ، من لايعلمه فاعلا للقبيح ، لأن هذا العلم على ماذكرتموه ضرورى ، والعلم بإثبات الفعل وإضافته إلى فاعله ، طريقه الاستدلال ، وذلك يبطل ماقدمتم .

قيل له : إن فى الأفعال ما يعلم باضطرار كالمدركات ، ومنها ما يعلم تغير حال الجسم به باضطرار ، كالحركات والاجتماعات ، فإذا علم العاقل فى ذلك أنه حاصل بحسب قصد زيد ودواعيه ، على وجه كان يجوز ألا يحصل من قبله عِلْمُه ، عَلِمَه فِعْلا له[1] على الجملة ، وإذا علم أنه من باب القبيح ، علم حسن ذمه ، على الوجه الذى قدمناه .

وهذه الطريقة قائمة فيمن لم يفعل الواجب . فصح ما ادعيناه فى الأمرين .

وبعد ، فقد بينا أن العلم بالفعل ، وتعلقه بالفاعل ، وإن كان باكتساب ، فغير ممتنع أن يعلم فى الجملة ، أن من حق الفاعل للقبيح أن يستحق الذم ، على بعض الوجوه ، ثم يعلم الفاعل بعينه مستحقا للذم ، عند النظر والتأمل . وكذلك القول فيمن لم يفعل الواجب ، ويحل ذلك محل علمنا بقبح الظلم باضطرار ، وإن كنا لا نعلم فى الضرر المعيَّن أنه قبيح ، إلا إذا علمناه من قبيل الظلم ، فيصير العلم به ضروريا أو فى حكم الضرورى ، فكذلك القول فيما قدمناه .

فإن قيل : فيجب على هذه الطريقة ، أن يكون من لم يعلم فى زيد بعينه ، أنه

(١) كذا وردت هذه العبارة فى الأصل . وفيها غموض .

فاعل للقبيح ، إما بأن يبقى الفعل كبقائه للأعراض ، أو بأن يبقى كونه فعلا له كالجَبْرة ، أو بألا يُعْلَم كلا الأمرين كالعامة ، ألا يعلموه مستحقا الذم ، ومتى صح منهم أن يعلموه كذلك ، فقد ثبت أن العلم بحسن ذمه قد صح ، مع فقد العلم بالوجه الذى له حسن ذمه ، فهلا جاز أن يعلم العقلاء فيمن لم يفعل الواجب ، أن ذمه يحسن ، وإن لم يعلموا ما له حسن ذلك ، وهو ترك الواجب ؟

قيل له : إن المعتبر هو بما يحصل من العلم فى القلب ، على جملة أو تفصيل ، دون الاعتراف بالقول ، لأنه لا يمتنع فى العارف أن يجحد ، ولا يمتنع فيه أن يعلم أنه عالم ، لأن العلم بأنه عالم للشىء غير العلم به ، فإذا صح ذلك فالجميع يعرفون الفعل الذى هو القول والألم ، لأنهما يدركان ، ويعلمون على الجملة الحركات ، من حيث يعلمون فى المتحرك أنه يتحرك ، مع جواز أنه يسكن ، ويعلمون بأول العقل ، أنه لا بد من أمر ما ، فيكون ذلك علما بالحركة على الجملة ، ويعلمون وقوع ذلك بحسب قصد زيد ودواعيه ، وذلك علم منهم بأن القبيح فعله ، إما على جملة أو تفصيل . فقولهم إنا ننفى الأعراض أولا نعلمها أو نضيفها إلى الله تعالى ، لا يقدح فى حصول علمهم بما ذكرناه ، لأن ثبوت ذلك قد يصح مع الجحد بالقول . فإذا صح ذلك ثبت أن العقلاء لم يعلموا حسن ذم زيد إذا قصد القبيح ، إلا مع العلم بما له قبح ، وأن المخالفين الذين ذكرتهم بمنزلة سائر العقلاء ، فإذا صح ذلك ثبت بمثله ما ذكرناه ، فى حسن ذم من لم يفعل الواجب ، فإنه لا يجوز أن يعلم حسنه إلا مع العلم بماله حسن . فإذا لم يعلم عند ذلك إلا كونه غير فاعل للواجب ، فيجب أن يكون هذا الوجه فى حسنه كما ذكرناه فى فعل القبيح .

وقد كان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله ، يجيب عن هذا السؤال بقريب مما ذكرناه فى آخر أمره ، لأنه كان يقول : إن العقلاء إنما يستحسنون ذمه ، وإن

/١١١ نفوا العَرَض ، أو اعتقدوا الجبر ، لأنهم عرفوا بغير الأحوال ، وعلموا / أن ذلك بحسب القصد والدواعى . ويقول : إن العلم بذلك وإن لم يكن هو العلم بالفعل ، وتعلقه بالفاعل ، فهو طريق العلم بذلك ، لأن بهذا الوجه يُتطرق إلى أنه فاعل ، ولا يحتاج مع هذا الطريق إلى أمر سواه ، فيصح أن يعلموا عند ذلك حسن ذمه ، كما نعلمه عند العلم بالفعل ، على طريق التفصيل .

والذى قدمناه من ذكر المدرك ، ومن ذكر علمهم بالحركة على الجملة ، هو أبين من هذا الوجه ، وإن كان كلا الوجهين يتقارب ويسلم .

وقد ذكر أبو هاشم رحمه الله أن المُجْبِرة لا تعرف فى الحقيقة أن زيدا يستحق الذم على القبيح ، ويحسن لومه عليه . قال : لأنه لا يجوز مع اعتقادهم فى الفعل أنه من فعل الله تعالى ، وليس بفعل له أن يعلموا حسن ذمه عليه ، لأن حسن الذم تابع للعلم بكون ذلك الفعل فعلا له ، إما على جملة أو تفصيل ، فكيف يصح أن يعلمه مستحقا للذم مَن يجهل ذلك من حاله ، وهو الذى كان يبصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله ، ومر ذلك فى كلام أبى علىّ رحمه الله ، لأنه يسوى فى إلزام المُجْبِرة بين فعل زيد وكونه ، فى أنه لا يجب أن يعلم حسن ذمه أو مدحه .

فعلى هذا الجواب السؤال ساقط ، لأنا ننكر فيمن لا يعلمه فاعلا للقبيح ، أن يعلم حسن ذمه ، ولا معتبر بقولهم : إن ذمه يحسن ، لأنا علمنا من حالهم ما ذكرناه أقوى من قولهم .

فإن قال : فلم اعتقدوا حسن ذم من يفعل القبيح ، ولم يعتقدوا حسن ذم الحائط والجماد ؟ ولم اعتقدوا حسن ذم الأسود على سواده ، أفما يدلكم تفريقهم بين الأمرين على أنهم قد علموا حسن ذم من فعل القبيح ، وإن اعتقدوا الجبر ؟

قيل له : لا يمتنع فى الاعتقاد (كان جهلا أو واقعا على حد التقليد) أن يثبت فى الشيء دون مثله ، ويفارق العلم الذى يستند إلى طريق لايجوز فيه الاختصاص ؛ ألا ترى أن العلم بأن من صح الفعل منه قادر ، لمّا وقع عن النظر ، لم يجز أن يتعلق ببعض من يصح الفعل منه دون بعض ، ولو كان على طريقة التقليد لم يمتنع ذلك ، فلا يبعد فى القوم أن يعتقدوا أن زيدا لم يفعل تصرفه ، كما أن الحائط لم يفعل ، وأن اعتقدوا حسن ذم زيد دون الحائط ، ولا يمتنع أن يكون الذى يجعله طريقا للعلم من تعلّق تصرفه به وبدواعيه ، يصير كأمارة الظن فيهم ، فيعتقدون فيه ما لا يعتقدونه فى الحائط .

فإن قيل : خبرونا عن القوم لو لم يعتقدوا الخبر ، لكانوا يعلمون حسن ذم زيد قبل الاستدلال على تعلق الفعل به ، مفصلا أم لا ، فإن قلتم : يعلمون ذلك باضطرار ، فاعتقادهم أن ذلك فعل الله سبحانه ، إذ لم يخرجهم من العلم الذى ذكرتموه ، فكيف يخرجهم من أن يعلموا حسن ذمه . فإن قلتم : لا يعلمون ذلك ، لزمكم فى العوام وأصحاب الجُمَل ، ألا يعلموا حسن ذم من فعل القبيح .

قيل له : إن الاعتقاد للمذهب الفاسد لايجوز أن يزيل العلم الضرورىّ ، وإنما يجوز أن يؤثر فى المكتسب إذا تعلق بالضرورىّ ، فلذلك لا يجوز فى شيء من الاعتقادات يغيّر فى علم العاقل بأن الظلم قبيح ، ويجوز أن يؤثر فى ظلم بعينه ، لأن العلم به مكتسب وإن تعلق بالضرورى ، فلذلك جوزنا فى الخوارج ألا يعلموا قبح قتل المسلمين ، لاعتقادهم فيه أنه مستحق ، فإذا ثبت ذلك لم يمتنع فى أصحاب الجمل أن يعلموا أنّ زيدا يستحق الذم إذا ظلم وأساء ، لأنه قد تقرر فى عقلهم على الجملة ، أن فاعل القبح من حقه أن يستحق الذم ، ولم يعتقدوا فى زيد بعينه ما يخرجونه عن مطابقة ماعلموه باضطرار ، وليس كذلك حال المُجْبِرة ، لأنهم قد اعتقدوا فى

زيد ما أخرجوه به عن جملة ماعلموه باضطرار ، لأنهم إنما علموا أن فاعل القبيح يستحق الذم ، وقد اعتقدوا فى زيد أنه لم يفعل القبيح . وهذه الطريقة أقرب مايستدل به [1] فى هذا الباب ، لأنها تحسم كثيرا من الشبه .

فإن قيل : فيجب ألا يصح أن يستدل على فساد قولهم ، بالخبر بحسن الذم والمدح على الأفعال فى الشاهد ، لأنهم على ماذكرتم ، / لا يعلمون حسن الذم ١١٢/ والمدح ، كما لايعلمون أن الفعل فعل لزيد ، فإذا استدللنا بذلك عليهم ، فكأنا استدللنا بخلاف على خلاف مثله .

قيل له : إن العلم بحسن الذم على الفعل ، قد بينا أنه ضرورى على الجملة ، فإذا بينا لهم أن طريقته الفعلية قائمة فى هذا التصرف الواقع بحسب قصد زيد ودواعيه ، وجب أن يكون حسن ذمه عليه دلالة على وجوده من جهته ، فكأنا نبين لهم أن التغير الحاصل فى هذه الأفعال ، ومفارقتها فى وقوعها بحسب دواعيه كلونه وهيئته ، مع تعلق الذم والمدح ، يدل على أنه فعله ، فمرة يستدل عليهم بوقوعه بحسب أحواله ، ويثبت به أنه واقع من جهته ، ومرة يستدل عليهم بحسن ذمه ومدحه عليه فى ذلك ، لأنه قد تقرر فى العقول مفارقة الفعل للّون ، فى كل واحد من هذين الوجهين . وقد بينا من قبل فى باب المخلوق ، الكلام فى ذلك ، ويسقط بهذه الجملة قول من يقول : إنما يعلم حسن ذم من لم يفعل ماوجب عليه ، لأن كونه غير فاعل لواجب ، طريق العلم بتركه له ، وإيثاره لفعل ينافى وجوده ، فهو بمنزلة ماذكرتموه ، ومن وقوع فعله بحسب قصده ، فى أنه طريق للعلم بكونه فاعلا له .

وذلك لأنا قد بينا أنه لا طريق لإثبات الفعل فعلا له ، إلاّ ماذكرناه ، لأنه

---

(١) به : ساقطة من الأصل .

على العاقل حال من لزمه رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة ، وأنه مع قــدرته على ذلك ، وزوال العذر ، لم يفعلها ، يعترف بحسن ذمه ، كما قد يقول : إن الذم لا يحسن إلا فيمن تقترن حاله ، فيعلم أن مراده بتغير الحال ، أحدُ الأمرين اللذين ذكرناهما ، وهو ألّا يفعل الواجب ، أو يفعل القبيح . وهذا بيِّن فى العقول ، لأنه قد مُكِّن من فعل الواجب ، وكلف فعله ، ليصل به إلى الثواب ، كما مُكِّن من فعل القبيح ، وكُلّف ألا يفعله لقبحه ، لكى يصل إلى الثواب ، ويتخلص من العقاب . فإذا فعل ما قيل له (لا تفعل) فهو بمنزلة ما قيل له (افعل) . يبين ذلك أن مالم يفعل من الواجب ، أُتِى فيه من قِبلَه ، لأنه قد كان . يمكنه أن يفعله ، كما أنه فيما فعل من القبيح أُتى من قِبلَه ، لأنه قد كان يجوز ألا يفعله . فيجب أن تكون الحال واحدة فى الأمرين ، وهذا مما لاينكره أحد من أهل العقول ، إلا من أدخل على عقله الآفة ، لأنه لايمكن فى الفصل بين من يحسن ذمه ومدحه ، إلا (١) الرجوع إلى هذه التفرقة ، فلو لم يعرف ذلك باضطرار ، لما صح أن يعرف بالاستدلال أيضا ، لأنه يفارق التفرقة بين القادر وبين من ليس بقادر ، لأنه يمكن أن يعرف صحة الفعل من أحدهما ، ووقوعه بحسب قصده ودواعيه ، وتعذر ذلك على الآخر ، مع سلامة الأحوال ، فيتطرق بذلك إلى مفارقة القادر لغيره ، ولا يمكن فيما ذكرناه إلا أن يفصل بين فاعل القبيح ، أو من لم يفعل الواجب ، وبين فاعل الحسن أو من فعل الواجب ، فى حسن ذم أحدهما دون الآخر ، فلو لم يثبت ذلك باضطرار ، لما كان له فى الاستدلال طريق . وكذلك يدَّعى فى حسن الذم حيث يحسن ، وقبحه حيث يقبح ، العلم الضرورى ، ثم يبنى عليه الكلام فى استحقاق العقاب وغير ذلك .

(١) فى الأصل : (إلى) تحريف .

وقد استدل على ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، بأن قال : قد ثبت فى العقول حسن تعلق اللوم بأنه لم يفعل الواجب ، كما ثبت حسن تعليق اللوم بكل واحد من القبائح ، لأنه يحسن أن يقال لمن لم يرد الوديعة ، ولم يفعل غيره من الواجبات ، لِمَ لَمْ تردَّ الوديعة ؟ ولم لم تفعل ماوجب عليك ؟ كما يحسن أن يقال : لم ظلمت ؟ ولم أسأت ؟ ويقصد بهذا القول الذم ، فلو لم يكن ذلك وجها للذم ، لم يحسن تعليق الذم به ، كما لايحسن أن يقال له : لم لم تنبض ؟ ولم لم تصح ؟ وكما لايحسن أن يقول له : لم لم تقم ؟ ولم لم تقعد ؟

على هذه الدلالة اعتمد شيخنا أبو عبد الله رحمه الله وقواه .

فإن قيل : إنما يحسن تعليق اللوم بأنه لم يفعل الواجب ، متى أراد به الترك القبيح .

قيل له : فكان يجب ألا يحسن ذلك إلا ممن علم الترك عند انتفاء الواجب وأراده بالقول ، وقد علمنا أن ذلك حسن من كل من أطلقه ، ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال : إنما يحسن تعليق اللوم بفعل الظلم ، متى أراد إخلاله بالواجب ، الذى الظلم ترك له ، وكان يجب على هذا القول لو أراد بتعليق الذم أنه(١) لم ينقص الفعل القبيح ، لم يحسن ذلك .

فإن قال : إن كونه غير فاعل للواجب تعلق بالترك ، ولا يوهم الخطأ ، وليس لأنه لم ينقص تعلق بذلك فيوهم الخطأ .

قيل له : إن الكلام إذا قبح الإيهام ، حسن إذا زال ذلك الإيهام ، فكان يجب أن تتساوى حالهما عند زوال الإيهام فى حسن تعليق اللوم به ، كما تتساوى حالهما عند الإيهام فى قبح تعليق اللوم به ، وفساد ذلك ظاهر ، لأن العقلاء كما

(١) فى الأصل : (بأنه) . ولعل الباء فى (بانه) زائدة من الناسخ .

يفصلون بين حسن تعليق اللوم بأنه ظلم ، وبين قبح تعليقه بأنه أسود وأبيض ، وصَحَّ ومَرِض ، فكذلك يفصلون بين تعليق اللوم بأنه لم يفعل الواجب ، وقبح تعليقه بأنه لم ينبض ولم يصح .

فإن قال : إنا نجدهم فى كل موضع لاموه ، لأنه لم يفعل الواجب فهل[1] يستحسنون بدلا من ذلك لومه ، لأنه ترك الواجب وضيعه ، ونقول له : بئس ماعملت ! فيجب أن يكون هذا مرادهم .

قيل له : لافرق بينك فى هذا القول ، وبين من قال : إنهم فى كل موضع لم يرد
/١١٤ الوديعة ، ولم يقض الدين ، متى لاموه لأنه أساء وظلم ، قدموا إليه القول بأنه / إنما ظلم بأن لم يرد الوديعة ، ولم يقض الدين ، ولم يفعل ما وجب عليه ، فيجب أن يكون هو المعتبر .

فإن قال : فإذا تساوى القولان ، فيجب أن يتعارضا ، وألا يصح التعلق بهما فى نصر أحد المذهبين .

قيل له : بل يجب أن نقول بصحتهما جميعا . فنقول إن كونه غير فاعل الواجب ، وجه لحسن اللوم ، وكذلك كونه تاركا ومضيعا للواجب وظالما . هذا إذا علم حسن اللوم على كلا الأمرين . فأما إذا علمنا أنهم أطلقوا أحد القولين على وجه المجاز ، فالواجب عند التخصيص ، أن يجعل الصحيح هو القول الآخر . وقد علمنا أن العقلاء يرد لومهم على وجه يطابق العلم بحال الملوم ، فإذا علموا وجوب رد الوديعة عليه ، وعلموا أنه لم يفعله ، فلومهم على أنه لم يفعل الواجب هو الحقيقة ، وقولهم له : ظلمت ، وبئس ماصنعت ، إنما يذكرونه ، لأنهم قد عرفوا مالحق صاحب الحق عند المنع وعدم الرد ، من الضرر ، فجعلوا ذلك فى حكم الواقع

(١) (فهل) : ساقطة من الأصل .

ممن لزمه الرد ، ونسبوه إلى أنه مسىء ظالم ، تشبيها بمن يبتدئ فيترك المضار بغيره ؛ وعلى هذه الطريقة يصفون فاعل القبيح الذى نال به الوطر والشهوة ، بأنه ظالم لنفسه ، لما تصوروا مايستحقه عليه ، وأنه فى الحكم كأنه أنزله بنفسه لما فعل سبب استحقاقه .

فإن قال : أليس من قول أبى هاشم رحمه الله فيمن لم يفعل الواجب ، وفعل له تركا : إنما يستحق العقاب على الترك ، وإن كان يحسن تعليق لومه بأنه لم يفعل ، وعلى الترك ، ويكون قدر مايستحقه على الوجهين ، قدر مايستحقه لو لم يفعل من دون ترك تقدم عليه .

ويمكنه رحمه الله أن يقول فى نصرة ماحكيته : إنه إذا فعل الواجب تركا ، فقد حصل منه مايمنع من وجود الواجب ، فيحل محل أن يحصل ذلك من غيره ، فكما أن غيره لو منعه من إيجاد الواجب ، لتعلق اللوم بذلك الفعل ، لا بانتفاء الواجب ، فكذلك القول فيه إذا فعل ماينافى وجوده ، وإن كان متى كان هو الفاعل ، لم يخرج الواجب من أن يكون كان واجبا ، فإذا كان غيره هو المانع خرج عن الوجوب ، وذلك لايقدح فى التسوية بينهما فى الوجه الذى ذكره .

ويمكنه أن يقول : إنه متى فعل ترك الواجب ، فقد صير نفسه فى تلك الحال يستحيل منها إيجاد الواجب ، لأنه محال منه ، فإن تقدم كونه قادرا أن يوجد ماقد أوجد ضده ، ولولا إيجاده لذلك الضد لكان إيجاد الواجب يصح ، لتقدم كونه قادرا ، فصار انتفاء الواجب كأنه لأجل وجود أمر يستحيل عنده إيجاده ، فانصرف الذم إلى ذلك الأمر ، دون انتفاء الواجب ، فأما إذا لم يفعل الواجب ، ولم يفعل تركه ، فلا علة لأجلها ينتفى الواجب إلا مايتصل به ، وأنه لم يختره ، وانصرف عنه ، فتعلق الذم به .

ويمكنه أن يقول : قد ثبت أن الفعل متى حصل فيه وجه من وجوه القبح ، ووجه من وجوه الحسن ، فهو بالقبح أولى ، لأن قبحه يمنع فعله من فعله ، فكذلك إذا حصل فى انتفاء الواجب أمر يجرى مجرى المانع من فعله ، فيجب أن يكون الحكم له فى باب الذم .

ويمكنه أن يقول قد ثبت فى الظلم أن تعليق الذم به أولى من تعليقه بتركه ، الذى كان يجب أن يفعله بدلا من الظلم . وإنما وجب ذلك لأن الفعل متى ظهر ، فتعليق الذم به أولى من تعليقه بانتفاء مالم يظهر . وهذا قائم فيمن لم يفعل الواجب، إذا فعل له تركا ، ولهذه الجملة فَصَل رحمه الله بين الترك المعيَّن ، وبين مالا يتعين بجارحة مخصوصة ولا غيرها ، فأوجب فى المعين تعليق الذم به ، ولم يعلقه بمالا يتعين ، حتى قال فى كتابه المصنف فى هذا الباب : إنه إذا لزمه الكلام فترك سببه ، يستحق الذم على ترك السبب ، لا لأنه لم يفعل السبب ، وكذلك فيما يجرى مجراه . وقال : إذا لزم قضاء الدين ، وصح / ذلك ، لا بجارحة مخصوصة ، فالذم ١١٣/
يتعلق بأن لم يفعل الواجب ، ولا يحسن ذمه على ترك سبب العطية ، لأنه لو استحق الذم على ذلك إذا اجتمعت التروك ، لو صح ذلك فيها ، لاستحقه على كل ترك بعينه ، وإن لم ينضم[1] إليه ماعداه ، لأن حكم الترك بكل جارحة لا يتغير بانضمام الترك بالجارحة الأخرى إليه فيما يخصه ، فكان يجب حسن ذمه على كل واحد من ذلك ، وإن وجدت العطية لو جاز ألا يحسن ذمه على ذلك ، إلا بأن ينضم إليه مالا يغير حاله ، فى كونه تركا للواجب الواقع بتلك الجارحة ، ليجوز أن يقال : إنه لايستحق الذم على تروكها البتة ، وفرق بينهاوبين وجوب مايختص بجارحة واحدة ، ويتعين فيه الترك .

وقد كان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله يتأول كلامه فى ذلك ، على أنه أراد أن

(١) فى الأصل : (يتضمن) . والذى أثبتناه يلائم السياق بعده .

العالم بوجوب العطية ، لايعلم من حال من وجبت عليه مايحسن لأجله أن يذمه على التروك ، ولا يظهر من حال التروك مالا يجوز معه أن يذمه عليه ، وكان يمنع من أن يكون المعنى المخصوص ، وإنما يفارق أحدهما الآخر فى طريق معرفته ، وكان يدفع بذلك تشنيع من يشنع عليه رحمه الله ، بأنه قد جعل تروك العطية حسنة ، وأنها فى حكم المباح ، مع وجوب العطية عليه ، ومن يقول إنها لو كانت حسنة ، لجاز أن يستحق الذم ، باختيار الحسن ، إذا وجد عنده انتفاء الواجب .

وقال : كيف يصح ذلك ، ولو أن غيره منعه من الواجب ، وصيره بحيث لا يمكنه أن يختاره بأفعال كثيرة ، لحل محل من يمنعه من فعل الواجب بفعل معين . وكان يدفع رحمه الله جميع ذلك عنه بما حكيناه عنه : بأنه ماقال قطّ فى هذه التروك إنها تحسن ، وإنما تكلم فى الفرق بينها وبين الترك المعين ، من باب الذم ، من حيث لا يعلم من حالها مايعلم من حال الترك المعين ، أو لأن العقلاء يجوزون فيمن لزمته العطية وتركها بكل جوارحه ، أنه قد تقدم منه أمر أو علامة أو ماشا كلهما ، مما كان ينوب مناب رده ببعض جوارحه . وذلك لا يتأتى فى الواجب إذا تعلق بجارحة مخصوصة . فأما شيخنا أبو عبد الله ، فإنى سمعته نصر من قوله إن هذه التروك لاتكون قبيحة، للعلة التى حكيناها عنأبى هاشم رحمه الله ، وكان يقول : لايحصل لها بأجمعها فى المنع من العطية صفة لا تحصل لبعضها ، فكما لايجوز أن يقال فى بعضها إنه يقبح ، فكذلك فى جميعها . والذى قدمناه صحيح لاشبهة فيه ، لكنه يجب فيمن لزمته العطية ، أن يقسم حاله ، فيقال : إذا لم يقع منه ماينوب مناب فعله فى سقوط العطية ، فما يفعله من التروك يقبح لامحالة ، لانتفاء العطية به وعنده ، لأن هذه التروك أجمعَ لايصح مع حصولها — والحال هذه — أن يكون فاعلا للعطية ، فأما إذا كان قد حصل منه مايقوم مقام فعله فى العطية ، من أمر وإشارة وما يجرى مجراها ، فإن هذه التروك لا يجب أن تكون

قبيحة ، لأنها ليست بمانعة من وجود الواجب . وهذا بيّن ، ويزيده وضوحا ، أن الـكلام لو وجب على زيد وله لسانان يتـكلم بهما ، لـكان لا فرق إذا ترك سبب الـكلام بهما ، بينه وبينه إذا لم يـكن له إلا لسان واحد ، لأن التركين فى الاثنين متى وجدا حلّا محل الترك الواحد ، فى الآلة الواحدة إذا لم يكن له سواها ، فـكذلك القول فيما قدمناه .

ولم نذكر ما ذكرناه فى تقوية ما قاله أبو هاشم رحمـه الله لصحة قوله ، لأن الصحيح أنه متى لم يفعل الواجب ، وفعل له تركا ، أنه يستحق الذم على الوجهين . ولو قيل إن خلاف ما قاله أولى ، لـكان أقرب . وذلك أن الغرض فيمن لزمه رد الوديعة ، وقضاء الدين ، وعطية الزكاة ، أو ما شاكله ، إيصال الحق ، فإذا لم يوصله، فقد زال الغرَض ، فيجب أن يكون الذم وقد فعل الترك ، كالذم ولما يفعله ، فى أنه
/١١٦ بأن يتوجه إلى أنه لم يفعل ماهو الغرض ، أولى ، وإن لم يكن/ هذا الوجه مرجّحا فلا أقل من أن يكون مستحقا للذم ، لأنه لم يفعل إيصال الحق ، ولأنه فعل تركه أو ترك سببه ، فـكيف يصح ما ذكره أبو هاشم رحمه الله فى هذا الباب ، والذى ذكرناه الآن يقوّى ما يذهب إليه ، فى أن كونه غير فاعل لما وجب عليه ، وجه لاستحقاق الذم ، من حيث ثبت فى هذا الموضع أن غرضهم فى مدحه ، هو بإيصال الحق دون أسبابه ، فـكذلك يجب أن يكون الغرَض إذا لم يوصل الحق ، فيما يستحسنونه من ذمه ، هو بانتفاء هـذا المعنى ، دون المعنى الذى فعله فى نفسه ، إن كان لا بد من أن يفعل له أو لسببه تركا .

يُبيّن صحة ما ذكرناه ، أن استحسانهم لمدحه كالزمه ، هو على قدر الحق فى القلة والـكثرة . وكذلك استحسانهم لذمه ، هو على قدر ما لم يفعله من إيصال الحق ، دون كثرة الأفعال وقلتها فى هذا الباب . ولو كان الذم يتوجه إلى الفعل ،

لوجب أن يكون الفعل هو المعتبر ، كما أنه المعتبر فى الظلم والـكذب ، فيزداد الذم بزيادتهما ، ويزيد المدح بزيادة الفعل الواجب . وعلى هـذا الوجه ألزمهم رحمه الله فى بعض كلامه ، أن يكون من لزمه عطية الدرهم ، فى حكم من لزمه عطية الدينار ، لأن حالهما فيهما يقع من تركهما إذا لم يفعلا لا يتغير ، ويلزمهم على ذلك أن يقولوا : إن ترك الواجب من القوىّ يحسن فيه من الذم ، أكثر مما يحسن من الضعيف ، وإن كان قدر الحق واحدا . ويلزم على ذلك فى الواجب مثله ، حتى يكون القوىّ إذا أداه بأفعال كثيرة ، يستحق من المدح أكثر مما يستحقه الضعيف . ولو قيل: إن الأمر بالضد من ذلك لـكان أقرب ، لأن الضعيف وإن قل فعله ، فإن مشقته أكبر ويفارق القوى فى ذلك . وبهـذه الجـلة لم يُعتبر فيمن لم يفعل الواجب ، إلامقادير ما هوالغرض ، كما لم يُعتبر فى مدحه متى فعل الواجب ، إلا ذلك . وعلى هـذا الوجـه تقرر فى العقول حال شكر المنعم ، لأنه إنما يلزم على قدر الإحسان ، لا على قدر الأفعال التى يفعلها المنعم ، ولذلك استوت الحال فى وصول النعمة إليه ، بين أن تصل وما[1] فعل إلا الأمر ، وبين أن تصل وهو المتولى لإيصالها ، لأن فى الحالتين الغرض قد حصل ، والقدر فى النعمة قدر واحد . فـكذلك القول فيما قدمناه . وما ذكرناه إنما يجب متى لم يحصل فى انتفاء الواجب ، الذى هو إيصال الحقوق إلى فقد وصولها ، فأما أن يضاف إلى ذلك وجه آخر لم يمتنع ، وإن كان قدر الحق واحدا أن يختلف حاله فى الذم ، بأن يكون أحد الحقوق لمحتاج شديد الحاجة ، ولم يكثر غمه بفقد وصوله ، والآخر لمن ليس هذا حاله ، فليس لأحد أن يتعقب ما ذكرناه بهـذا الوجه ونظائره . وهـذا كما يقوله من خالفنا فى ترك الصلاة : إنه إن لم يكن فيه إلا كونه تركا لها ، فقدر العقاب لا يتغير ، فأما إذا

(١) فى الأصل : (ولما) ولا ضرورة لهذه اللام هنا .

تركها بالقعود على صدر إنسان أو بأخذ ماله ، فالترك أعظم ، لأنه قد اجتمع فيها أنها ترك الواجب ، وأنها ظلم ، وهذا بين فى الأفعال ، فـكذلك يجب أن يتغير فى انتفاء الواجبات من الحقوق .

ويجب على هذه الطريقة أن يكون الواجب المبتدأ كالواجب المتولد ، إذا لم يفعله وفعل فى أحـدهما تركه ، وفى الآخر ترك سببـه ، فى أن قدر الذم لا يتغير ، وإن كان انقسامه على الوجوه التى يستحق لها يختلف ، ففى المباشر يستحقه على أن لم يفعل الواجب وفعل تركه ، وفى المتولد كالكلام يستحقه لا لأنه لم يفعل المسبب ولم يفعل السبب ، وفعل تركه ، لأنه إذا كان الغرض بإيجاب السبب المعين الذى فى المسبب ، فقدر الذم إذا لم يفعله لا يتغير ، كما أن قدر المباح إذا فعله لا يتغير ، لئلا يحصل فى تركه السبب وجه من وجوه القبح ، سوى كونه تركا لسبب الواجب ، على ما تقـدم ذكرنا له . فأما إذا كان الكلام فى إيجـاد الواجب ، فلا يمتنع إذا كانت المشقة فى المسبب أكثر ، أن يكون الثواب فيه أكثر من الثواب فى المباشر ، لأنهـما معتبرة فى باب الثواب ، غير معتبرة فى باب العقاب / المستحق على انتفـاء ١١٧/
الواجب . فأما الفعل الذى يجب ليختار عنده الواجب ، على سبيل اللّطف والمصلحة ، فلا يجب إذا لم يفْعل الملطوف فيه ، أن يكون حاله كحاله ، إذا لم يفعلهما ، وإن كان اللطف إنـما وجب لأجل وجوب الفعل ، الذى هو لطف فيـه ، لأن اللطف ليس بسبب له ، ولا موجب لوجوده ، فهو كالمتفضل بمـا[1] هو لطف فيـه ، فيصير بمنزلة واجبين ، فى أن قدر الذم إذا لم يفعلهما يزيد على قدر الذم إذا لم يفعل أحدهما . ولهذه الجملة لم ينب الثواب فى العبادة ، عن العوض فى الآلام ، التى هى لطف فيها ، بل وجب أن يكون العوض مقابلا للألم ، والثواب مقابلا للعبادة ،

(١) (بما) فى الأصل : (بما) .

ولو كان المعتبر بالواجب دون اللطف ، على ما ذكرناه فى السبب والمسبب ، لما صح ذلك ، فأما أحـد الواجبين إذا لم يتعلق بالآخر ، فلا شبهة فى أن كل واحد منهمـا معتبر بنفسه ، فلذلك لا يعتبر قدر ما يستحق عليـه بصاحبه . بل يعتبر بحـاله .

فإن قال : فيجب على ما ذكرتم أن يكون من لم يفعل القبيح يستحق المدح ، كما أن من لم يفعل الواجب يستحق الذم .

قيل له : كذلك نقول .

فإن قال : فإذا كان مالا نفعله من القبيح قد لا ينحصر نحو ما يقدر عليه من الجهل والإرادات القبيحة ، فيجب أن يستحق من المـدح والثواب ما لا نهـاية له فى الوقت الواحد . وذلك محال .

قيل له : إنما كان يلزم ذلك لو قلنا إنه يستحق المدح بألا يفعل القبيح فقط . فأما إذا شرطنـا فيـه ما يزيل سؤالك ، بأن نقول يستحق المدح على ألا يفعله إذا كان له إلى فعله داع ، ولم يفعله لأجل قبحـه ، فسؤالك ساقط ، لأن هـذا الشرط يحصره ويصيره بمنزلة ما ينحصر بالتمـكن ، فـكما أنه إذا لم يتمكن إلا من قدر من القبيح ، لم يجز أن يستحق الذم ، لأنه لم يفعل سواه ، فكذلك القول فيما قدمناه . وبهذا القول رفعنا قول من سأل عن ذلك فى القديم تعالى ، فقال : إذا كان ما لا يفعله من القبيح الذى يقدر عليـه لا نهـاية له ، فيجب أن يستحق من المدح ما لا يتناهى ، وذلك أنه تعالى وإن قدر على مالا يتناهى ، فإنمـا يستحق المدح على مالم يفعله لقبحه ، إذا كان فيـه وجه ينفصل به من حال[1] ما لا داعى إليه البتة .

وبعد ، فإن هذا السؤال إنما يتأتى فى الثواب ، دون المدح ، لأن الواجب فيه أن يزيد عدده ، لزيادة الوجه الذى يُستَحَق به ، وليس كذلك حال المدح ، لأنه

(١) فى الأصل : جال .

فى القدر لا يجب أن يزيد عند زيادة الوجوه التى يُستحق بها ، وإنما يقع على وجه مخصوص ، فإذا صح ذلك قلّت الشبهة فى هـذه الزيادة إذا سئلت فيه تعالى . وقد بينا الجواب عنها إذا سألوها فى الواحد .

فإذا ثبت بمـا قدمناه أن كونه غير فاعل للواجب وجه ذم ، فيجب أن يكون وجها للعقاب ، لأن الدلالة قد دلت على أن أحـدنا إذا استحق الذم على وجه مخصوص ، استحق العقاب على ذلك الوجه .

يبين ذلك أن فعل الظلم لما تعلق به الذم ، تعلق به العقاب ، وأن التوبة لمـا أزالت أحـدهما ، أزالت الآخر . وقد بيّنا من قبل مفارقة حال القديم (تعـالى) لحال الواحد منا ، فى باب العقاب ، وأنه لو لم يفعل الواجب لـكان إنما يستحق الذم دون العقاب ، تعالى الله عن ذلك ، وإن كان أحدنا يستحقهما جميعا ، وبينـا العلة فى ذلك ، فليس لأحـد أن يقول : هلا جاز فيمن لم يفعل ماوجب عليـه أن يستحق الذم دون العقاب ، ويفارق حاله حال فاعل القبيح ، كما أوجبتم مفارقة حال القديم (سبحانه) لحال الواحد منا .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى ذلك مايمـكن أن يعتمد عليه ، لأنه قال : قد ثبت وجوب الثواب واللطف على القديم تعالى ، بعد التـكليف ، وثبت أنه إذا لم يفعل الشىء ، لا يجب أن يكون فاعلا لتركه وضده ، فلو لم يستحق الذم لو لم يفعل الثواب ، لأنه لم يفعله مع وجوبه ، لأدى إلى أن يكون واجبا ، وإلى ألا يكون بينه وبين التفضل فرق ، وقد بينا من قبل أنه لابد من القول بوجوب إثابة المطيع عليـه تعالى ، لأنه ألزمه بالتـكليف ما يتضمن المشقة ، فلولا ذلك
/١١٨ لـكان فى حكم الظالم له (سبحانه وتعالى / عن ذلك) وبينا أن بالتـكليف قد وجب التمـكن واللطف ، وقد ثبت أنه لا يمكن أن يقال إن الموجب للثواب هو

وعده ، لأن ذلك يمنع من العلم بوجوبه عقلا ، ولأن الوعد خـبر بإيقاع الفعل ، ولا يغير الفعل من الحـكم ما لم يـكن له لولا الخبر ، ولذلك صح منه (تعالى) الوعد بالتفضل ، ولأن من حق الثواب أن يكون مستحَقا ، وبالخبر لا يدخل فى هذه الصفة ، ولو كان الخبر يوجبـه ، لاستوت الحال فيمن يطيع ومن يعصِى ، وفيمن يكثر من الطاعة ويقل منها .

فإن قال : إنه لو لم يفعل الثواب ، لاستحق الذم على قبيح يفعله .

قيـل له : لا يخلو ذلك القبيح من أن يجب أن يفعـله لو لم يفعل الثواب ، أو لا[1] يجب ذلك ، فإن كان يجب أن يفعله ، فقد حل محل الترك ، وقد ثبت أن حكمه (تعالى) مخالف لحـكم القادر بقدرة ، فى جواز تعريه من الأخـذ والترك ، وإن كنا قد بينا جواز ذلك فى القادر بقدرة أيضا . وإن لم يكن له تعلق فهو بمنزلة فعل آخر يبتديه ولا يـكون لقبحه تعلق بانتفاء الواجب ، وما هذا حاله لا يؤثر فى حال الواجب ، لأنه بمنزلة أن يجب الحق لزيد ، فيفعل فعلا فى عمرو ، فـكما أن وجود ذلك كعدمه ، فى أن حكم ذلك الحق لا يتغير ، فـكذلك القول فيما هذا حاله ، فلا يصح أن يقال إنه (تعالى) لو لم يفعل الثواب لاستحق الذم، على فعل هـذا حاله .

فإن قال : إنه كان يستحق الذم على نفس التـكليف ، لأنه بألا يفعل الثواب ، من حقه أن يقع قبيحا .

قيل له : إن الـكلام على تـكليف قد تقدم ووقع بشروطه ، ولا يصح أن ينقلب حال مامضى ووقع ، بأمر مستأنف يُفعل أو لا يفعل .

فإن قال : إذا كان إنما يحسن ، لأنه يثيب المطيع ، أو يعلمه بأنه سيثيبه ، فلو لا يثب لوجب كونه قبيحا .

(١) فى الأصل : (ولا) . والسياق يقتضى (أو) فى محل الواو .

قيل له : لا يصح أن يكون وجه حسنه وقوع الإثابة ، لأمور : منها أن وجه حسن الفعل يجب أن يقارنه ، والإثابة ليس هذا حالها . ويفارق ذلك مايقوله فى الضرر[١] إنه يحسن لنفع متأخر ، لأن النفع إذا كان معلوما كان مقارنا ، لأنه فى حكم الحاصل ، وإذا كان مظنونا فالمقتضى لحسنه هو الظن ، دون نفس النفع وهو مقارن . ولذلك قلنا إن الخبر لا يحسن إلا لكونه صدقا ، لا لأن مخبره فى الوقت على مايتأوله . ومنها أنه لو حسن الإثابة ، ومن حقها أن تدوم ولا تنقطع ، لما صح أن تقع حسنا ، إذ لا يمكن أن يقال إن لبعضها ، وهو الذى يدخل فى الوقوع ، مزية على البعض ، لأن الجميع يستحق بالطاعة على حد واحد . ومنها أنه لو حسن الثواب ، والثواب يحسن لأجله ، لتعلق كل واحد منهما بصاحبه ، على وجه يقتضى امتناع حسنهما ، ووقوعهما على الوجه الذى يحسنان عليه .

فإن قال : لست أقول بهذا الوجه ، لكنى أقول إنه يحسن لعلمه تعالى بأنه سيثيب المطيع .

قيل له : فالمسألة التى ذكرناها صحيحة ، بأن نقول : إذا كلف وهو عالم بذلك ، وحصل وقت الإثابة فلم يفعلها ، كيف كانت الحال ؟

فإن قال : وكيف يصح التقدير فى مثل ذلك ؟

قيل له : إنما يصح التقدير فيما هذا حاله ، بأن يقال فيما لا يفعل لو فعل : كيف كان حاله ؟ وفيما يفعله لو لم يفعله : كيف كانت الحال فيه ؟ لأن التقدير إنما يقع فى المجوز من الأمور ، وعلى هذا الوجه قال المسلمون فيه تعالى : إنه عالم بما كان ويكون ، وبما لم يكن لو كان كيف كان يكون ؟ وبما يكون لو لم يكن : كيف كان يكون ؟ وعلى هذا الوجه يصح قوله سبحانه (لئن أشركتَ ليحبَطَن

(١) فى الأصل : (الصور) . وأظنها محرفة عن (الضرر) .

عملُك) ، (ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم) ، (ولو ردوا لعادوا) .

فإن قال : ألستم تحيلون فى الظلم لما دل الدليل على أنه تعالى لا يفعله ، مع غلبته[١] وغناه أن يقال : لو فعله كيف كانت الحال ؟

قيل له : إنا لا نحيل ذلك فى الحكم الراجع إلى نفس الظلم ، وإنما نحيل فيما يرجع إلى حال القديم ، لأنا نجيب هذا السائل فنقول : لو فعله لاستحق الذم ، (تعالى عن ذلك) ولكان ظالما / ولو وصف بذلك ، وإنما نحيل قول من يقول

١١٩/ كان يدل على جهله وحاجته أولا يدل ، لما فيه من نقض الأدلة المتقدمة ، فينبغى أن نسلك هذا المسلك فنقول : لو لم يفعل الثواب كان يستحق الذم أولا يستحقه ، لأن الذى سألناك عنه من حكم مالم يفعله ، وليس هو براجع إلى غيره .

فإن قال : لو قلت إنه لا يستحق الذم لنقض ماعرفت بالدليل وجوبه ، ولو قلت : يستحق الذم لنقض ماعرفت بالدليل من الذم يستحق على فعل ، فلذلك أحلت الجواب .

قيل له : إنما ألزمناك ذلك ، لتزول عن هذا المذهب الفاسد ، كما ألزمنا الجسمِ[٢] القولَ بحدوث القديم ، ليزول عن التشبيه ، فكما ليس له أن يقول لا يلزمنى أن أقول إنه ليس بقديم ، لما فيه من نقض الدلالة ، على أنه لابد من قديم تنتهى الحوادث إليه ، ولا أقول إنه يخلو من الحدوث[٣] ، لما فيه من نقض حدوث الأجسام . فكذلك ليس ماذكرته ؛ لأنك إنما تدفع الدليل بالدعوى ، وبأن ينفى[٤] ماألزمناك إثباته بنفس الدليل .

(١) (غلبته) : صورت الكلمة هكذا بدون نقط . وقرأناها (غلبته) لأنها مناسبة المقام .

(٢) الجسم : الكلمة فى الأصل بدون نقط .

(٣) فى الأصل : (الحدث) ولا تناسب المقام .

(٤) فى الأصل : (ينى) بدون نقط ، إلا نقطة واحدة على الفاء .

وبعد ، فإنه يقال له : لو ثبت أن التكليف يقبح ، لم يخرج الثواب من أن يكون واجبا . يبين ذلك أنه لو كان تعالى عبدا ، وفى تكليفه فساد على غيره ، لوجبت الإثابة إذا أطاع . فالمسألة صحيحة ، وإن قدر فى التكليف أنه يقبح ، بأن يقال : لو لم يفعل الثواب ، كيف كانت الحال ؟ فلا يمكنه أن يقول : إن ذلك يستحيل ، لأنه يؤدى إلى قلب التكليف عن الحال التى وقع عليها .

وبعد ، فإن التكليف هو إرادة الأفعال ، وكراهة بعضها ، والأمر والنهى ، وكل ذلك مما لا يبقى ، فمتى وقع على الوجوه التى يحسن لما يرجع إليها وإلى مقدماتها ، فهذا التقدير كيف يؤثر فيها ؟ أو لسنا قد ألزمنا المجبرة على قولهم : إنه تعالى قد كلف الكافر الإيمان الذى لا يطيقه ، إنه يجب أن يقبح منه عقابه ، وإن كنا نعلم أن الحال لو كانت ماذهبوا إليه ، كان لا يقع منه العقاب (تعالى عن ذلك) أوليس قد قال شيوخنا : إنه تعالى لو لم يثب المطيع لكان فى حكم الظالم له ، حتى قالوا : لو صح أن يستحق الثواب والعقاب ، لوجب فى المكلف أن يكون إذا عوقب مظلوما ، ومعدولا عليه ، إلى غير ذلك من المسائل .

فإن قال : إنا نقول لو لم يثب تعالى لم يستحق الذم ، وإن كان الثواب واجبا ، ويفارق حاله حال الواحد منا ، لأن الترك لا يجوز عليه ، ويجوز علينا .

قيل له : فيجب أن يكون الواجب فيه كالتفضل ، وأن تفارق حاله حالنا فى حكم الواجب ، لأن فيه لا يصح الذم ، وفينا يصح ، ولو جاز ذلك لجاز ما تقوله المجبرة ، فى أن الفعل يقبح منا ، ولا يقبح منه تعالى ، ونستحق الذم عليه دونه تعالى .

فإن قال : ألستم تقولون إنه تعالى لو وجب عليه الكلام فى اللذات والآلام ، لكان متى لم يفعل ، يستحق قدرا من الذم على أن لم يفعل ذلك ، ولو وجب ذلك على أحدنا لاستحق أزيد من ذلك القدر ، من حيث لا يمكنه أن يفعل الكلام

إلا بسبب ، فإذا لم يفعله ، يحصل غير فاعل للسبب الواجب ، وربما حصل تاركا له أيضا ، فكما جاز أن يفصلوا بينه وبيننا فى قدر الذم ، جاز لنا أن[1] نفصل بينه وبيننا فى نفس الذم ، فنزيله عنه ، وإن أثبتناه فى أحدنا إذا لم يفعل الواجب .

قيل له : قد بينا أنك إذا أزلت الذم عنه لو لم يفعل الواجب ، فقد أخرجت الواجب من كونه واجبا ، ولزمك أنه كالتفضل ، ونحن إذا فرقنا بين الغائب والشاهد فى مقدار الذم ، لم يلزم ذلك ، لأنا لا نجعل حد الواجب : ما إذا لم يفعله استحق قدرا من الذم مخصوصا ، وإنما يعتبر استحقاق الذم فقط ، ولذلك قد يجب قدر من الحق على نفسين ، ويختلف مايستحقانه من مقدار الذم ، لاختلاف أحوال الفعل ، أو اختلاف حال من له ذلك الحق ، على ما قدمناه من قبل / . ١٢٠/

وأما الجواب عما ذكرته فبيّن ، لأن وجوب الكلام علينا ، يتضمن وجوب سببه ، فلا ينفرد بالوجوب ، بل يقترن غيره فى الوجوب إليه ، وفى القديم تعالى ينفرد بالوجوب ، من حيث يصح أن يفعله بلا سبب . فإذا لم يفعل أحدنا الكلام الواجب ، حصل غير فاعل الواجبين ، فزاد قدر الذم . وفى القديم إنما يحصل على التقدير غير فاعل لواجب واحد ، فنقص قدر الذم . وهذا فرق بيّن على تسليم أن قدر الذم يزيد ، فأما إذا قيل إن الغرَض إذا كان هو الكلام ، وما يختصه ، فهو المعتبر فى وجوده فى باب المدح ، وفى انتفائه فى باب الذم ، فلا سؤال فى ذلك .

فإن قيل : أفلستم قد قلتم فى أحدنا إذا لم يفعل الواجب : يستحق مع الذم العقاب ، ولا يصح ذلك فيه تعالى ، فكذلك القول فى الذم ، ولا يمنع ذلك من أن الفعل قد يجب عليه كوجوبه علينا .

قيل له : قد بيّنا أن العقاب إنما يستحقه أحدنا لصفات يختص بها ، كما نقوله فى فعل القبيح ، فلو دلّ ذلك على مفارقة حاله لحالنا فى الذم لو لم يفعل الواجب ،

(١) [أن] : ساقطة من الأصل ، وهى لازمة .

أبو سلوم المعتزلي

لدل على مفارقة حاله لحالنا فى فعل القبيح او فعله ، وهذا يوجب أن لاقبيح فى أفعاله ، كما يوجب ماقدمناه أن الواجب فى أفعاله[1]. فقد صح أن مخالفتهم لنا فى استحقاق الذم ، يؤديهم إلى أن لا واجبَ فى أفعاله تعالى البتة . وإلى أن يكون الواجب من أفعاله كالتفضل ، ومتى لم يتميز من التفضل لم يكن واجبا .

فإن قال ألستم تقولون إنه لا واحد فى أفعاله إلا وهو تفضل ، وتفضلون بينه وبين حالنا فيما يجب علينا ، فلماذا أنكرتم علينا ما قلناه ؟

قيل له : إنا نسميه تفضلا لا على الحقيقة لكن تشبيها بالتفضل ، من حيث تفضل تعالى بسبب الثواب ، وغرضه الوصول إلى النفع ، فجعلناه موصوفا بأنه تفضل ، من حيث حصل هذا الحكم ، لشبهه على وجه مخصوص ، وليس كذلك حال الواجبات علينا ، لأنها قد لا يصح هذا الوجه فيها ، بالذى أجريناه عليه من الوصف ، لا ينقض كونه واجبا ، وما قلتموه من الحكم وهو أنه لا يستحق الذم على ألايفعله البتة ، ينقض كونه واجبا ، ففارق حالنا الحكم فى ذلك ، وإذا ألزمتم أن لا واجب فى فعله، لزمهم قبح التكليف أصلا ، ولزمهم قبح الثواب ، لأنه ما إن لم يكن واجبا ، لم يكن إلا قبيحا ، كشكر النعمة وما شاكله .

وهذه جملة تنبه فى هذا الكتاب . ونحن نورد الآن أسئلة المخالفين .

فصـــل

فى ذكر شبههم والأجوبة عنها

شبهة لهم :

قالوا لو استحق الذم بألا يفعل ما وجب عليه ، لكان قد استحقه لا لمعنى ،

(١) كذا فى الأصل ، والظاهر أن خبر أن لم يصرح به المؤلف ، أو سقط من الناسخ . ويدل السياق فى الكلام الذى بعده أن تقدير الخبر : (كالتفضل) .

ولا على معنى . وهذا يعلم بأول العقل فساده .

والجواب : أن المعتبر بالمعانى ، لا باللفظ ، وقد دللنا على أنه إذا لم يفعل الواجب، فهو فى الحكم بمنزلة من فعل القبيح ، على شرائط مخصوصة ، فى أنه يستحق الذم . فينبغى أن يستعمل من اللفظ ما يطابق ما دل الدليل عليه ، ولا يستعمل ما يوهم خلافه ، فمتى أردت بما سألت أنه يستحق الذم من غير اتخاذ فعل هو ترك الواجب أو ضد له ، فهو الذى أجبناك إليه ، فإن أردت خلافه فبينه .

فإن قال فما الذى تطلقون من ذلك ؟ وما الذى تمتنعون منه ؟

قيل له : إنا لا نقول إنه يستحق الذم ، لا لمعنى فيه ، من إيهام كونه غنيا ومستحقا على وجه لا يصح عليه ، لأن هذه اللفظة تنطلق فيما هذا حاله ، فيقال : فعل زيد هذا الفعل لا لمعنى ، وفعله لمعنى ، ولا يطلق ذلك دون أن يثبته ، فيقول: إذا لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذم، لا لمعنى سوى كونه غير فاعل للواجب . فأما القول بأنه يستحق الذم لا على معنى ، فإن حصل فيه إيهام لم يطلقه ، بل يقول لا على معنى فعله ، من ترك وضد ، بل لأنه لم يفعل الواجب . وكذلك القول فى اللفظة الأخرى ، لأنا نقول : يستحق الذم من دون معنى واقع من فعله ، من قبله ، أو فاعل له ، بل يستحقه لأنه لم يفعل الواجب .

وبعد . فإنه يلزمهم ذلك ، بأن يقال لهم : قولوا فيمن لم يفعل الواجب إنه يستحق الذم لا على معنى علمناه منه ، ولا لمعنى عرفناه ، لأنهم يجوزون ذلك ، وإن لم يعلم الترك . ومن يوجب/ أن يُعلم ذلك ، فإنه لا يوجب أن يعلم على التفصيل. ‏/١٢١
فأى جواب أجابوا به فى ذلك ، صلح أن يجيب به فيما قلناه .

شبهة أخرى :

قالوا : إذا قلتم : يستحق الذم ، لأنه لم يفعل ما وجب عليه من الإيمان ،

يلزمكم أن تقولوا : يستحقه على الإيمـان ، لأنه لم يفعله ، كما تقولون يستحقه على القبيح ، لأنه فعله ، وهـذا يوجب أن الإيمـان كالـكفر ، فى أنه يستحق الذم عليـه .

قيل له : قد بينا من جهة المعنى، أن حال المذموم فى ألا يفعل الإيمان الواجب، كحاله فى أن يفعل الـكفر ، فى أنه على حـالة معهـا يحسن ذمه ، وفى أن الذم قد حُسن ولم يكن حسنا من قبل . فإذا صح ذلك بالدليل ، وجب ألا يعبر بما يوهم الخطأ ، فيقول : إن قولنا يستحق الذم على كيت وكيت، يقتضى حدوثه ووقوعه، وأنه يستحق عليه من حيث وجد ؛ ألا ترى أنا إذا قلنا : يشكر زيدا على العطية أو على النعمـة ، اقتضى وجودها . فإذا صح ذلك ، فلو شرعنا ما سألت عنـه ، لأوجب فى الإيمان أنه موجود ،ولوجوده يستحق الذم ، وقد بينا أنه ليس بموجود، وأنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعله مع وجوبه عليـه ، فصار قولنا يستحق الذم على الإيمان ، لأنه لم يفعله متناقضا ، وقولنا يستحق الذم على الـكفر لأنه فعله ، مستقيم. فلذلك فرقنا بين الأمرين .

وبعد ، فإنه يلزمهم أن يقولوا : إنه يستحق الذم على الإيمان لأنه تركه ، فإذا تجنبوا هذا القول ، لما فيه من الإيهام ، فـكذلك القول فيما ذكرناه .

شبهة أخرى :

قالوا : لو استحق الذم لأنه لم يفعل الواجب ، لوجب أن يكون لحسن الذم علة ، فإذا لم يمكن أن يقال : العلة فيه الترك أو الضد ، فيجب أن تـكون العلة فيه الواجب ، إما لأجل وجوده ، أو لأجل انتفائه . وهـذا يوجب كونه مستحقا للذم على الواجب ، لأنه انتفى أو وجد ، فليس بخارج من أن يكون هو الواجب فى الحـالين .

قيل له : قد بينا من جهة المعنى ما أوضحناه بدليله ، وعلمنا الفرق بين وجود الواجب من قِبَله ، وبين انتفائه من جهته ، فى أن فى إحدى الحالتين يستحق المدح إذا فعله على وجه مخصوص، وفى الحالة الأخرى يستحق الذم ، فلا يجوز أن يقول يستحق الذم لوجوده . فأما القول بأنه يستحق الذم لانتفـاء الواجب من جهتـه ، فلا يُمتنع منه ، لأنه فيما يفيده بمنزلة القول بأنه يستحق الذم بأنه لم يفعل ما وجب عليه .وقد بَيَّنَّا أن حسن الذم ، بل حسن سائر الأفعال أو قبحه ، لا يتعلق بالفاعل، وإنما يختص بهذا الحـكم ، لوقوعه على وجوه مخصوصة ، فإنما يجب أن تبنيه على الوجه فى ذلك ، من غير أن نجعله علة ، أو نعبِّر عنه بألفاظ العلل .

شبهة أخرى :

قالوا : إن قولـكم هذا يؤدى إلى أن يعاقب الله من لم يكن منـه طولَ عمره ومدة وقت تكليفه ، حركة ولا سكون ، ولا أخذ ولا ترك ، ولا حسن ولا قبيح ، ولا صغيرة ولا كبيرة ، ولا إرادة ولا كراهة ، ولا حَدَث منه حادث ، ومع ذلك يعاقبه بين أطباق النيران ، كفرعون وهامان . وهذا معلوم فساده بأول العقل .

والجواب عن ذلك : أن المعنى إذا عُقل وعُرف صحته بدليله ، فالتشنيع بالقول ، والإكثار منـه ، لا يؤثر فيـه . ونحن وإن جوزنا أن يستحق الذم والعقاب بألا يفعل الواجب ، فلسنا نجوز فى المـكلف أن يمتـد به الزمان ، ويخلو من الأفعـال والمقاصد ، لأنه مع التـكليف لابد من تردد الدواعى ، لأنها كالشرط فى التكليف، فإذا صح ذلك ، فلا بد من أن يفعل بعض الأفعال ويقصد ، كما لا بد من أن يَعلم ويشتهى ويقدر ، فإذا صح ذلك لم نجوّز ما سأل عنه، وإنما نجوِّز فى فعل مخصوص من الواجبات ألا يفعله ، أوَلا ترى أنا نقول : إن المـكلف فى كثير من أحواله ، لا يخلو من أن يفعل فى نفسه الحركات أو السكون ، ولا بد من أن يفعل الإرادة / ١٢٢ /

أو الكراهة للأمور ، وإنما يجوز فيمن يحصل على حالة لو كان ساكنا من قِبَل غيره ، يصح أن يمتد ساكنا بسكون باق ، فنقول إنه يصح مع فقد الدواعى ألا يجدد فى حال نفسه السكون أوقاتا مخصوصة ، كالمستلق والمضطجع ، فإذا صح ذلك بطل التشنيع بما أوردوه ، لأنه توهم أنا نجوّز فى المكلف أن يبقى زمانا وصفته ما ذكره فى سؤاله ، وربما قالوا فى ابتداء المسألة : خبرونا عن مكلف لم يفعل فعلا ، ولا أخذاً ولا تركا ولا عطاء ، ولا صغيرة ولا كبيرة ، أيجوز فى هذا الحال أن يستحق الذم والعقاب ؟ فكان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله يجيب بأن يقول : إن الجواب عن هذه المسألة بالإطلاق لا يحسن ، لأنا إن قلنا لا يستحقه ، أوهم بطلان ما دل الدليل عليه ، من أنه إن لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذم ، وإن لم يقع منه الفعل ولا الترك . وإن قلنا : نعم ، أوهم أن الذم والعقاب يُستحقان مع انتفاء ما ذكروه ، من غير ثبوت وجه يستحق الذم لأجله ، فوجب فى جوابها أن نفصله فنقول :

من لم يقع منه ما ذكرته ، يستحق الذم إذا لم يفعل ما وجب عليه من رد الوديعة ، وقضاء الدين ، وما يجرى مجراهما . ولا فرق بين من شنع بذلك ، وبين من قال للقوم : يجب فيمن لزمته الحقوق العظيمة ، من ودائع وديون وغير ذلك من زكاة ونفقة وعبادات على البدن ، ألا يستحق الذم إذا لم يفعل شيئا من ذلك ، ولم يقم به . وهذا فى التشنيع يقرب مما أوردوه ، ويلزمهم أن يقولوا : إن من لم يعلم منه سائر ماذكروه ، لا يمتنع أن يعلم حسن ذمه ، إذاعلمناه غير فاعل للواجب، على ما تقدم ذكرنا له ، وكان يقول إن الملتمس فى جواب هذه المسألة منا أن نقتصر على أن نقول فيها : إما (لا) وإما (نعم) بمنزلة من يسأل فيقول : أتقولون إن أجسام الملائكة من جنس أجسام الخنازير والكلاب ، واقتصروا على (لا)

أو (نعم) فى الجواب . فنقول : إن ذلك من الخطأ العظيم ، لما فيه من الإيهام ، لأنا إن قلنا (نعم) أوهم الوضعَ من قدر الملائكة ، وإن قلنا (لا) أوهم فى الجواهر أنها قد تختلف ، لكنا نفصّل فى الجواب تفصيلا يزيل الإيهام ، فكذلك القول فيما سألتم عنه .

شبهة أخرى :

قالوا : إذا قلتم يستحق الذم إذا لم يفعل الواجب ، لزمكم أن يستحق الذم على المعدوم ، لأنه المستفاد بقولكم (لم يفعل) . وهذا بعيد ، لأنا قد بينا أن العلم بأنه (لم يفعل) ، ليس يعلم بعدمه ، وإنما هو علم بانتفاء الفعل من قِبَله ، فإذا علمناه واجبا ، علمنا أن صفة ما انتفى من قِبَله أنه واجب ، وبينا من قَبل هذا أن الذم يقع موقع العلم ، فإذا لم يصح كون العلم علما بعدمه ، فكذلك القول فى الذم .

شبهة أخرى :

قالوا : إذا لم يصح تعليق الذم عندكم بالترك ، ولا بما لم يفعله من الواجب ، لزمكم أن يتعلق الذم بذات المذموم، وأن يكون لذاته يستحق ذلك . وهذا بعيد ، وذلك لأن المذموم وإن كان المكلف ، فالذى له حسن ذمه ما يرجع إلى حال مقدوره ، من كونه محدثا لقبيح كان يجوز ألا يحدثه ، أو من كونه غير فاعل لواجب كان يجوز أن يفعله . وهذا معقول على ما قدمناه ، فالذم يحسن لأجله .

يبين ذلك أن عندهم أن الذم على الترك ، إنما يحسن متى كان تركا لمتروك واجب . فقد صارت العلة فى حسن الذم عليه انتفاء المتروك الواجب ، ولم يجب أن يكون الذم متعلقا بغير الترك . وإن كان الوجه فى تعلقه به انتفاء أمر مخصوص،

فكذلك الذم عندنا يتعلق بالمكلّف ، وإن كان وجه حسنه انتفاء أمر مخصوص من قِبَله .

قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إذا جاز فى القاعد فى داره ألا يكون مستحقا
١٢٣/ للمدح على قعوده ، حتى[1] / لا يمتنع إذا حسن أن يحسن ، لانتفاء بعض الأمور ،
أولوجود بعضها وإن لم يكن لها به تعلق فى حال حسنه ، فكذلك القول [إذا][2]
ما قبح الفعل ، ولذلك شارك الأعراضُ الجواهر فى الحسن والقبح ، وإن استحال
تعلق العلل بالأعراض ، صح ذلك فى الأجسام . وهذا بيِّن من حال الظلم ، لأنه
يقبح لانتفاء النفع ودفع المضرة للاستحقاق ، وكل ذلك يرجع به إلى أمور معقولة ،
وهى منفية ، أو الظن لها منتف . وكذلك فقد صح أن تكليف مالا يطاق يقبح ،
وقد علمنا أنه إنما يقبح لعدم التمكين ، فقد صارت إرادته تعالى لو وقعت على هذا
الحدّ قبيحة ، لأن زيدا لا يقدر على المراد ، وكذلك عندهم أن تكليفه تعالى يقبح ،
إذا علم أنه لا يلطف ولا يثيب ، ولا رجع بكل ذلك إلى انتفاء معان لا يجوز أن
تكون متعلقة[3] به وإن كان معقولا .

وكذلك فمن[4] قولهم : إن الترك يختلف حاله ، فإذا كان ترك الواجب يحسن الذم عليه ، وإذا كان واقعا وليس بترك الواجب لا يحسن ذلك فيه . والترك والمتروك فى جنسهما لايختلف حالهما ، واختلف حال الذم المتعلق به ، الوجه المعقول ، وهو أن فى إحدى الحالتين المتروك واجب ، وفى الحالة الأخرى ليس بواجب .

ومن قولهم إن الجنس الواحد قد يجوز أن يكون تركا لقبيح مرة فيقبح الذم

(١) فى الأصل : (حتى إذا لايمتنع إذا حسن) ونظن أن (إذا) الأولى زيادة من الناسخ .
(٢) إذا ساقطة من الأصل .
(٣) فى الأصل : (متعلقا) .
(٤) كذا بالأصل . ولا داعى للفاء هنا .

عليه ، ويكون تركا لواجب مرة ، فيحسن الذم عليه . والمعنى فى جنسه وصفته لم يتغير ، وإنما تغير حال ما انتفى به .

فإذا صح كل ذلك عندهم ، فما الذى يمتنع عندنا أن يتعلق الذم بهذا الشخص
المكلف ، ويحسن مرة ، لأنه لم يفعل الواجب ، كما يحسن ذمه مرة ، لأنه فعل القبيح
وهو متمكن من التحرز منه ، ومرة لأنه فعله وهو غير متمكن من ذلك ، ولو كان
طريق ماذكرناه طريق العلل ، كالذى يقوله فى تثبيت الأعراض ، لم يصح كل
١٢٤/ ماذكرناه . فأما قوله قد يجدد لهذا المذموم / صفة لم تكن ، فلا بد من حدوث
أو غيره ، أو عدم نفسه أو غيره ، فذلك غير واجب عندنا ، لأنه قد يجوز فى القسمة
سواء ، على ماقدمناه فى إثبات الأعراض ، ولو وجب ذلك لكان إنما يجب فيما
يغير عليه الحكم . وقد بينا أنه إنما يغير على الذم دون المذموم . فإن كان من
حيث يتعلق الذم بالمذموم ، يقدر أن الحال إذا تغيرت على أحدهما ، فقد تغيرت
على الآخر .

وبعد ، فلو وجب ماقاله ، لكان الصحيح أن يقال : إنما حسن ذمه لانتفاء معنى على وجه مخصوص ، هو انتفاء الواجب من قِبله ، كما أنه يحسن ذمه إذا فعل القبيح ، لا لأن هناك معنى فقط ، لكن لحدوثه من قِبَله ، لأنه لو حدث الأمر قبله أو حدث من قِبَله ولم يمكنه التحرز منه ، لم يحسن ذمه . واعلم أن من حق الذم أن يتعلق حسنه وقبحه بطريقة الفعل[1] ، فإذا كان تعلق الفعل بفاعله لا يكون على حد الوجوب ، فالحكم التابع (للفعلية) بألّا يكون على طريقة الوجوب أولى . ويفارق بذلك تعلق الأحكام ووجوبها عن العلل ، لأن ذلك يحصل على طريقة الوجوب ، فلذلك صح كون المتحرك متحركا على حد الاضطرار ، وعلى حد الاكتساب ، وصح فى العالم

(١) فى الأصل : (العقل) ولا معنى لها فى هذا المقام .

منا ذلك على الوجهين ؛ فإذا صح ذلك ، فواجب فى الذم والمدح ألا يسلك فى حسنهما وقبحهما مسلك العلل ، كما لم يسلك فى باب تعلق الأفعال بفاعلها هذا المسلك. ولهذه الجملة مانعلم أن الذم قد لا يحسن لأجل القبيح ، لأنه لو وقع ضروريا أو وقع من غير إمكان التحرز منه ، لما تعلق به حسن الذم ، وإذا وقع من جهته على وجه يمكنه التحرز منه ، حسن تعليقه به ، فكما يجب ذلك إذا تعلق بالثابت من الأفعال ، فكذلك يجب إذا تعلق بانتفاء الأحوال ، فكأنه قيل إن الذم يتعلق بهذا القادر ، إما لأنه أوجد ماقدر عليه من القبيح ، الذى كان يجوز ألا يوجده ، أو لم يوجد ماقدر عليه ، مما كان يصح أن يوجده ، فلذلك اعتبرنا فيه كونه مقدورا للقادر ، وشرطنا فيه ارتفاع الموانع وما يجرى مجراه ، ليخرج مايحسن الذم لأجله أو يقبح ، عن طريقة الإيجاب من كل وجه ، ولذلك لم يحسن الذم والمدح فيما يقع على حد الإلجاء ، لأنه قد حصل فيه من بعض الوجوه معنى الإيجاب من كل وجه ، فلذلك لم يحسن الذم. فإذا صحت هذه الجملة دلت على أن هذا السائل بعيد من هذا الشأن ، بجمعه بين الأمور التى لا تثبت مع وجه من وجوه الإيجاب ، وبين الأمور التى من حقها ألا تثبت إلا[1] على طريقة الإيجاب . فأما الذى قاله آخرا من أن استحقاق الذم فيمن لم يفعل الواجب وفعل القبيح ، يحصل على حد واحد ، فيجب فى الموضعين أن يكون لمعنى ، وهذا فى حسن الفعل وقبحه لا يجب ، لأنا نعلم أن الكذب كالظلم فى القبح ، ولا يجب أن يكون لوجه واحد ، بل افترق الوجه فى قبحهما ، فإن اتفق قبحهما فكذلك ، فقد ثبت أنه يحسن الضرر للنفع ، ويحسن إذا زال به الضرر العظيم ، فاتفقا فى الحسن ، وافترقا فى وجه الحسن ، ولم يجب إذا حسن أحدهما

(١) هذه الجملة فى الأصل . (لاتثبت مع وجه من وجوه إلا على طريقة الإيجاب) ثم ضرب الناسخ بقلمه على كلمتين (مع وجه) . والصواب كما أثبتناه .

لإثبات معنى فى الحال ، أو فى الثانى ، أن يكون الآخر بمنزلته ، فكذلك القول فى فاعل القبيح إنه لا يمتنع فى ذمه أن يحسن لإثبات أمر ، فإن كان من لم يفعل الواجب يحسن ذلك فيه ، لانتفاء فعل ، والمعتبر فى ذلك بما تقرر فى العقول ، إما باضطرار أو استدلال . وقد بينا أن ذمه يحسن فى العقول على كلا الوجهين ، فأوضحناه بما لا مزيد عليه .

شبهة أخرى لهم :

قالوا : لو جاز أن يستحق الذم والعقاب ، لأنه لم يفعل الواجب ، ويستحق المدح والثواب ، لأنه لم يفعل القبيح ، لوجب إذا لم يفعلهما والحال واحدة ، أن يستحق العقاب والثواب ، كما ألزمتم من قال فى الجسم بأنه يجتمع لعدم معنى ، ويفترق لعدم معنى ، فقلتم : كان يجب متى عدما أن يكون مجتمعا مفترقا ، وكما بينتم أن ذلك لا يرجع عليكم فى تثبيت المعانى ، لأنها تتنافى فى الوجود ، فلا يصح أن تجتمع . فكذلك لا يلزمنا هذه الطريقة ، لأنا قلنا إنه يستحق الذم والمدح على فعل الواجب والقبيح ، لأن هناك معانى ، فصح أن يحبط بعضها بعضا أو يكفره ، وذلك لا يتأتى فى انتفاء المعانى ، وهذا بعيد ، لما قدمناه من قبل ، من أن حسن الذم والمدح لا يتعلق بالأمور الواجبة ، فكما يصح أن يحصل من قبل هذا القبيح ، فالواجب ، وإن كان كل واحد منهما لو انفرد لتعلق به حسن الذم أو قبحه ، فكذلك لا يمتنع أن ينتفى من جهته الواجب والقبيح ، وإن كان كل واحد منهما لو انفرد لتعلق به حسن الذم أو قبحه ، فكذلك ، لا يمتنع أن ينتفى من جهته الواجب والقبيح ، وإن كان كل واحد منهما لو انفرد لتعلق ذلك به . وكما لا يجب إذا اجتمع فعلان أن يحسن ذمه ومدحه معا ، وعقابه وثوابه ، فكذلك إذا انتفيا ، فلا أقل من أن يكون المنتفى مثل حكم الثابت ، فإذا كان الواجب فى الأمور الثابتة ماذكرناه ، من أن حصولهما يصح وإن لم يجز أن يستحق عليهما وقد اجتمعا ، ما كان يستحق على كل واحد بانفراده ،

فكذلك القول فى انتفاء الواجب والقبيح ، وكما يقال فى الفعلين إنهما وإن وجدا
لم يجز أن يستحق الثواب والعقاب ، لأمر يرجع إلى أن أحدهما قد أثر فى الآخر ،
لأنهما فى حكم المتنافيين ، فكذلك القول إذا لم يفعل الواجب ، ولم يفعل القبيح .
وسنبين فيما بعد أن الإحباط والتكفير لا يتعلق بالأفعال ، وإنما يقع بين الثواب
١٢٥/ والعقاب ، فيستحق الزائد منهما دون الناقص / ونبين أن معنى الإحباط والتكفير
إذا كان لأجل العظم ، يرجع إلى الثواب والعقاب ، فإذا كان من جهة بذل المجهود ،
يرجع إلى الفعل ، فإنه لايجوز أن يقاس أحد الأمرين على الآخر . فإذا صح ذلك ،
بطل ما سألوا عنه . ووضح بهذه الجملة مفارقة حال الثواب والعقاب لحال الصفات
الموجَبة عن العلل ، وإنما ألزمنا من قال فى المجتمع إنه كذلك ، لانتفاء معنى ، وفى
المفترق مثله أن يكون مجتمعا مفترقا عند انتفائهما ، لأنه لابد إذا قال ذلك ، من
أن يُجْرِيهما فى حال النفى مجرى العلل ، كما يُجرى بحق الاجتماع والافتراق عند
وجودهما ، مُجرى العلل الموجبة ، فألزمناهم القول بالمحال ، وبينا أن ذلك لا يرجع
علينا فى الإثبات ، لأنا كما نحيل كونه مجتمعا مفترقا ، نحيل وجود الاجتماع
والافتراق . وليس كذلك الحال فيما سأل القوم عنه ، لأنه فى المستحق للعقاب
والثواب ، يتعلق بالاختيار ، ولأن نفس الثواب والعقاب فى المستقبل ، يتعلق
بالاختيار ، فيصح أن يقول : إن أحدهما يكفر الآخر ، ونعنى أن ما كان يحسن
من العقاب لزيادة الثواب ، لا يحسن من فاعله ، فيكون ذلك مغيِّرا لحكم أفعال
القديم (سبحانه) ، ويصير ذلك فى بابه بمنزلة قولنا إن المكلف لو لم يطع ، لقبح
إثابته ، فإذا أطاع حسنت إثابته ، فيجعل فقد فعله ووجوده مقتضيا لاختلاف حال
الفعل الذى يختاره القديم (تعالى) ، من غير أن يكون بعض ذلك موجبا لبعض ،
كإيجاب العلل للمعلول . وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله على قولهم : أن

يكون المكلف مستحقا للثواب والعقاب على فعل واحد ، بأن قال لهم : لو حضر
المكلَّفَ وهو قاعد فى بيته ، عالم بالأحوال ، المرأةُ التى يشتهى وطأها الشهوة
الشديدة ، وحضره آخر وقت الصلاة ، فلزمه فعلها ، والقيام بها ، فيجب إذا بقى
على قعوده ، وفعل عندكم ما هو ترك لهذا القبيح ، ولهذا الواجب ، أن يكون
مستحقا للثواب عليه ، من حيث كان تركا للزنا والعقاب عليه ، [1] ومن حيث كان
تركا للصلاة وقضاء الدين . فهذا يوجب عليهم نهاية ما أرادوا إلزامنا ، ولا يمكنهم
دفع ذلك بأن يقولوا بالإحباط والتكفير ، لأن ذلك بزعمهم ، إنما يتأتى فى
القبيح والحسن ، والطاعة والمعصية ، لأنها متغايرة مختلفة ، فيصح أن يؤثِّر
أحدهما فى الآخر . وفى هذا الموضع المعنى واحد ، فلا يصح أن يكون هو المؤثر
فى نفسه .

وهذه المسألة كما يصح أن نوردها مورد المعارضة فيما سألوا عنه ، فقد يصح
أن نوردها مورد الإلزام والدلالة ، بأن نبين أن قولهم إذا أدى إلى هذا الفساد ،
فيجب بطلان تعليق المدح والذم بترك الواجب والقبيح ، وأن نعلق ذلك بما نقوله
من أنه أيضا يستحق المدح ، من حيث لم يفعل القبيح ، وهو له مشته ، لأجل
قبحه ، والذم لأنه لم يفعل ما وجب عليه ، فيصح تعلقهما به ، لأن هناك معنيين
غيرين ، كان يلزمه فى أحدهما أن يفعله ، وفى الآخر ألا يفعله ، فصح أن يحسن
ذمه ومدحه ، وثوابه وعقابه ، وصح القول بالإحباط والتكفير فيهما ، لأن
الإحباط والتكفير تبويب على صحة الاستحقاق ، فأما على قولهم ، فنفس
الاستحقاق يجب أن يبطل ويستحيل ، لأنه محال فى الفعل الواحد أن يستحق عليه
المدح والذم ، والثواب والعقاب .

(١) الواو : ساقطة من الأصل .

/١٢٦ فإن قالوا : إنه يستحق على هذا القول الذم فقط ، لأنه بالقبح / أولى .

قيل له : فيجب أن يكون حاله فى أن لم يفعل القبيح وهو له مشته ، ودواعيه قوية ، لأجل قبحه ، كحال من لم يفعل المباح ، والعقول قد فَصَلت بين هذين .

وكذلك إن قالوا : إنه مستحق على هذا الترك المدح ، لزمهم أن حال من لم يفعل الواجب ، كحال من لم يفعل التفضّل ، ولا يمكنهم أن يثبتوا لكل واحد من هذين تركا ليس بترك لصاحبه ، لأن الأفعال التى فعلها وإن كَثرت أجزاؤها ، فلا شيء منها إلا وهو ترك لكل . ولقد مرّ هاذن[1] ولا يمكنهم أن يقولوا فى هذا الترك : إنه بأن يقبح أولى ، أو بأن يحسن ويجب من جهة القصد ، لأن الفعل لا يقف فى حسنه وقبحه على الإرادات . سيّما إذا حصل على الوجه الذى يقبح عليه ، أو يجب من دون إرادة . وقد ثبت أن كون الفعل تركا للواجب القبيح ، لايتعلق بالإرادة ، كما أن كونه ظلما لا يتعلق بذلك ، وقد ألزمهم شيخنا أبو إسحاق رحمه الله ما يقرب من ذلك .

فإن قال : إذا كان عندكم أن السجود قد يكون عبادة لله ، وعبادة للشيطان ، فيقع مرة إيمانا ، ومرة كفرا ، فلو تركه تارك ، كان يجب فى ذلك الترك أن يستحق عليه الثواب والعقاب ، وأن يكون قبيحا حسنا ، طاعة معصية ، ومتى لم يقولوا ذلك فلا بد من الدخول فى مذهبنا فى استحقاق الذم ، لأنكم إن قلتم يستحق على ذلك التركِ العقابَ ، فلا بد من أن تقولوا إنه قد استحق الثواب ؛ لأنه لم يفعله ، وعلى وجه يكون كفرا ، فإن قلتم يستحق عليه الثواب ، فلا بد من أن يستحق العقاب ، لأنه لم يفعله على وجه يكون إيمانا ، ومتى قلتم إنه لا يستحق إلا

(١) فى الأصل : (ولقد من هذين) . ونظنه تحريفا من الناسخ عما أثبتناه . يريد أن المناقشة قد مرت فى هذين الاعتراضين الأخيرين .

أحد أمرين ، لزمكم فيما تركه من السجود ألا يكون واجبا على وجه ، أو قبيحا على وجه ، وأن[1] يكون بإحدى الصفتين . ولزمكم أن يكون من لم يفعل الواجب ، بمنزلة من لم يفعل التفضل ، أو من لم يفعل القبيح ، هو بمنزلة من لم يفعل المباح .

فإن رجعوا علينا بالمسألة ، فقالوا : خبرونا عن واجب له تركان قبيحان . أليس إذا تركه بأحدهما ، وذلك الترك ترك لقبيح وترك لواجب ، فيلزمكم أن يستحق عليه الثواب من حيث كان تركا لقبيح ، والعقاب من حيث كان تركا لواجب ؟ ومتى قلتم إن هذا الترك بأن يستحق عليه العذاب أولى ، ولا معتبر بكونه تركا للترك الآخر القبيح ، قلنا بمثله فيما ألزمتموناه .

قيل لهم : إن هذا الترك إنما يقبح لكونه تركا للواجب ، من حيث هو ترك للترك الآخر ، لأنا نعلم وجوبه لأجل قبح الآخر ، من حيث كان العلم بقبحه وقبح الآخر ، يقيمان العلم بوجوب الواجب ، فلاحظ له فى الوجوب ، فلذلك قلنا بأن العقاب بأن يُستحق عليه أولى .

وبعد ، فلو قلنا إنه يستحق عليه العقاب ويستحق فاعله الثواب ، بأن لم يفعل الترك الآخر القبيح ، على مذهبنا ، لجاز ، وليس كذلك ماقاله القوم ، لأنا ألزمناهم الترك الذى ليس بأن يقال فيه إنه واجب ، لكونه تركا للقبيح ، بأولى من أن يقال فيه إنه قبيح ، لأنه ترك لواجب ، من غير أن يمكنهم أن يثبتوا لإحدى الصفتين مزية على الأخرى ، ولأنه لايمكنهم أن يقولوا فيه : إنه يستحق على الترك العقاب ، ويستحق الثواب على أن لم يفعل الأمر الآخر ، لأن ذلك متى قالوه ، فقد

(١) فى الأصل : (فأن يكون) . والواو هنا أصح .

وافقونا فى استحقاق الذم ، وألزمهم أن[١] يقولوا فى هذه المسألة ، التناقض ، ولم يلزمنا مثله .

فإن قال : فما قولكم فى تارك السجود الذى يصح أن يقع على الوجهين ؟

١٢٧/ قيل له : إن تركه / يصح لا محالة ، فيستحق عليه العقاب ، وعلى أن لم يفعل السجود على الوجه الواجب ، وإن كان له داع إلى السجود على وجه العبادة للشيطان ، لأجل شهوة أو اعتقاد ، فإنه متى لم يفعله لقبحه ، يستحق الثواب . ثم يقع الإحباط والتكفير . هذا على قول شيوخنا ، فإنه لا يمتنع أن يراد الشىء ويكره من وجهين ؛ فأما على ما كان يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله أولا من أن ذلك لا يصح ، فإذا كان المعلوم أن يفعل السجود عبادة لله ، استحق عليه الثواب ، واستحق العقاب ، لأنه لم يفعل إرادة السجود على وجه ، لكونه[٢] عبادة للشيطان . وإذا كان المعلوم أنه يفعله عبادة للشيطان ، استحق عليه العقاب ، ويستحق الثواب ؛ لأنه لم يفعل إرادة السجود على وجه العبادة لله ، لأن عبده لا يجوز أن يكون قد كلف نفس السجود على وجهين ، وإنما يكلف السجود على وجه واحد ، ويكلف فى الوجه الآخر فعل إرادته ، أو الكف عن إرادته ، من حيث أحال كونه مرادا مكروها على وجهين ، فأما إذا كان المعلوم أنه لا يفعل السجود أصلا ، فالأقرب على قوله أنه منهىّ عن إرادة كونه عبادة للشيطان ، مأمور بإرادة كونه عبادة لله ، فيصير بمنزلة من يجب عليه فعل ، ويقبح منه فعل آخر ، فيما يلزم من الثواب والعقاب . ويجوز أن يقال : إنه يعتبر ما يعلم من حاله لو فعل السجود على أى الوجهين كان يفعله ، فيكون هو المنهى أو المأمور به . وفى الوجه

(١) (أن) ساقطة من الأصل .

(٢) فى الأصل : (لكون) بدون الضمير .

الآخر تكون الإرادة هى المنهى عنها ، أو المأمور بها . وكل ذلك لا يتناقض كما ألزمناهم ، وإن كان الصحيح ما قدمناه ، من صحة كون الشىء مرادا مكروها من وجهين .

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، فيمن أكل فى صدر النهار فى صوم واجب ، ألا يستحق الذم فيما بعدُ على الأكل ، لأنه لا يمكنه وقد تقدم الأكل منه ، أن يترك الصوم ، لأن الترك إنما يصح فى الوقت الذى يصح وقوع المتروك بدلا منه ، فإذا لم يمكنه الصوم فى بقية نهاره ، فكيف يمكنه ترك ذلك ؟ وهذا يوجب أن يكون أكله كإمساكه على مذهبهم، فإذا كان كذلك ، فكيف يستحق الذم ؟ وألزمهم فيمن يترك الطهارة فى آخر وقت الظهر ، ألا يستحق الذم على ترك الصلاة ، لأنه لا يمكنه فعلها والحال هذه ، بدلا من الترك .

فإن قالوا : إنا نقول : إن العقاب يستحقه على ترك الطهارة ، وعلى الأكل المتقدم ، لكنه يعظُم ما يستحق عليه من حيث ضُيِّع به الفرض المستقبل ، وهو ترك الطهارة الواجبة وتضييع الصلاة الواجبة فى المستقبل ، لعظم العقاب عليه . ولا يمتنع عندنا فى الفعل أن يصير عظيما بهذه الوجوه .

قيل لهم : إن عظمه لكونه تضييعا للصلاة، إنما يصح متى ثبت فيها الوجوب، وإنه إذا لم يفعلها يستحق الذم . يبين ذلك أن ما ليس هذا حاله ، لا يعظم الفعل لأجله .

وبعد ، فإنه إذا جاز أن يزيد قدر الذم والعقاب ، من حيث يتعذر عليه فعل الصلاة ، أو لأنه أخرج نفسه من أن يصح أن يفعلها ، فهلا جاز أن يستحق الذم أصلا ، لأنه لم يفعل الصلاة الواجبة ؟ فإن قال : إن الذى يلحقكم من الشناعة فى هذه المسألة أعظم ، وذلك لأن على قولكم ، يجب أن يكون تَرْك الصلاة وقد

تَرْكُ الطهارة كفعلها ، فى أنه لا يقبح منه ، وتَرْكُ الأكل كالإمساك إذا تقدم منه الأكل ، فى ألا يقبح منه .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله ما يزيد على ذلك ، لأنه قال فى الذمّى : إن
أكله / كإمساكه فى شهر رمضان ، فى أنه لا يقبح . ١٢٨ /

قيل له : إن الأصل الذى يبنى عليه هذا الباب ، لا يمكن أحدا دفعه ، وذلك أنه لا يجوز أن يقبح منه الفعل على وجه لا يمكنه الانفكاك من القبح ، لأن ذلك يوجب كونه معذورا فى الإقدام على القبيح ، وهذا الأصل مما لا خلاف فيه بين الشيوخ ، فإذا صح ذلك ، وتقدم منه الأكل ، فلو قلنا إن أكله قبيح ، لكان لا يمكنه الانفكاك من القبيح ، لأن أكله كإمساكه ، فى أنه لا يكون صوما ، وكذلك بعد تضييع الطهارة تَرْكُ الصلاة وفعلها يتساوى ، فى أنه لا يكون صلاة واجبة . فلو قبح ذلك لما أمكنه الانفكاك من القبيح ، فقلنا فى جميع ذلك : إنه لا يقبح ، وقلنا فى المكلف إنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعل الواجب لحصل لنا وجه يصح صرف الذم إليه ، ولم يحصل على مذهبهم ذلك .

وهذا الذى ذكرناه ، هو الذى تقتضيه طريقة العقل . فأما من جهة السمع ، فلا يمتنع إذا تقدم الأكل منه ، أن يقبح فيما بعد أن يأكل ، لأنه قد وجب عليه الإمساك بقية نهاره ، ويكون هذا الواجب عين الصوم الواجب الذى ضيّعه ، ويكون ذلك مصلحة له ، فعلى هذا الوجه يقبح الأكل ، ويمكنه الانفكاك منه ، بأن يعدل إلى الإمساك الواجب .

ولهذه الجملة قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن الفعل يقتضى فى الوقت الذى لا يمكنه رَدُّ الغصْب ، أن يكون النفع به وترك النفع به بمنزلة واحدة ، مالم يضر بالمغصوب ، لأنه لا يلزمه الرد فى هذه الحال . فأما إذا أمكنه الرد ، قبح ماجرى

مجرى الترك للرد . وقد ألزم بعضهم فى أول السؤال ، أنه يلزمنا إذا لم يفعل الكفر ولم يفعل الإيمان ، أن نقول إنه بالحمد والثواب ، أولى منه بالذم والعقاب ، لأنه لو فعل الكفر ، لكان أعظم منه إذا فعل الإيمان ، فيجب أن يكون تعريه من الأعظم أعظم من تعريه مما دونه . وهذا يوجب أنه بالثواب أولى . وزعم أن قولنا بخلاف ذلك ، يوجب أنه إذا تعرّى من الواجب الأصغر ، فهو أعظم منه إذا تعرى من الواجب الأكبر ، حتى يكون تعريه من برّ أمته ، أعظم من تعرّيه من عبادة ربه . قال : وما أدى إلى ذلك وجب القضاء بفساده .

وهذا عجيب فى الدلالة على قلة التأمل ، وذلك لأنا نجعل تعرّيه من الأمرين بمنزلة ترك الأمرين عنده . فإذا كان من قوله إن فِعْلَ الكفر والإيمان إذا اجتمعا ، كان الكفر أعظم ، وتركُ الكفر والإيمان إذا اجتمعا ، فتَرْكُ الإيمان أعظم ، ولم يُثبت فى تركهما من الحكم مثل ما أثبت فى فعلهما . فكذلك القول عندنا فى تعرّيه من الإيمان ، إنا نجعله أعظم من تعريه من الكفر ، وإن كان لو فعلهما لكان الكفر أعظم . وكما لا يلزمه على التركين ماذكره من الواجبين ، فكذلك لا يلزمنا مثله على خلُو المكلَّف من الفعلين . **والأصل** فى ذلك أنه لا يجب عندنا أن يعتبر فى مقدار الثواب والعقاب على الخلو من الفعل ، بالإقدام عليه ، بل يجب أن يعتبر كل واحد منهما بنفسه ، ويحكم فيه بما يقتضيه دليله ، فلا يمتنع فى الفعل متى وقع ، أن يكون غيره أعظم منه ، وفى خلوه أن يكون أعظم من غيره . ومما يبين ذلك ، أن خلوه من الإيمان يصير بمنزلة الكفر ، وخلوه من الكفر يصير بمنزلة الإيمان ، فكما لو اجتمعا لكان الكفر أعظم ، فكذلك إذا خلا منهما ، فيجب أن يكون خلوه من الإيمان أعظم .

شبهة أخرى لهم :

١٢٩/ وزعَم بعضهم / أنه لو استحق العقاب ، لأنه لم يفعل الإيمان الواجب ، كما يستحق العقاب على الكفر القبيح ، لوجب إذا لم يفعل ذلك ، وفعل تركه ، أن يستحق قسطين من العذاب : أحدهما لأنه لم يفعل الإيمان ، والآخر لأنه فعل الكفر ، لأنه لا فرق بين كفر لا يكون تركا لهذا الإيمان الواجب ، وبين ماهو تركٌ له . وهذا يوجب كونه مستحِقا لعقابين ، كما يستحقهما إذا لم يفعل الإيمان وفعل كفرا ليس بترك له . ويجب على هـذا القياس أن تتضاعف الحدود فى مثل ذلك ، والذم فى ذلة الدنيا[1] ، وأن يحسن من الوالد عند تأديب ولده ، أن يؤدبه إذا أذنب ، ضربا من الأدب واجبا ثابتا ، لأنه لم يفعل ماوجب من الكف عن ذلك الدين ، وأن يجرى ذلك مُجرى من أذنب ذنبين متميزين ، فى أنه يحسن من الوالد أن يؤدب عليهما أدبين . ومن سلك هذا المسلك فيمن يدين ، عرف العقلاء جهله ، وذلك يبين فساد مايذهبون إليه فى استحقاق الذم . وهذا مما قدمنا الجواب عنه ، بأن بينا أن عند أبى هاشم رحمه الله ، على ماذكره فى كتاب استحقاق الذم ، إنما يستحق العقاب على الترك فقط ، للعلل التى قدمناها ، فلا يجب أن يتضاعف العقاب ، على ماسأل السائل عنه . فأما على مادل عليه كلامه فى كتاب الأبواب ، وذهب إليه شيوخنا رحمهم الله بعده ، فإنه يستحق قدر أمر العقاب على الوجهين ، ولا يزيد قدر الذم والعقاب عنـدهم بحصول الترك ، على ما كان مستحقه إذا لم يفعل ، ولم يفعل له تركا . وذلك يبطل أن يـكون هناك عقابان ، كما يستحقهما على ذنبين منفصلين . وقد بينا أن ذلك يعود عليهم ، إذا قالوا إن العقاب يستحق على الترك ، لو قيل لهم ، فلو كثر الترك وتضاعف ، وقدر الحق واحد ، كان يجب أن يستحق زيادة عقاب ، وأن يحسن فيه زيادة لوم وحد وأدب . فإذا أزالوا

(١) كذا وردت هذه العبارة فى الأصل ، ولم يتضح لى المراد منها .

ذلك عن أنفسهم بأن المعتبر بقدر المتروك ، لا بأجزاء الترك فى الكثرة والقلة ، فكذلك نقول فى هذا الباب .

وقد بينا ماذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، فيمن لزمه الكلام ، فلم يفعله ، وترك سببه ، أن العقاب إنما يزيد عنده ، من حيث لم يفعل واجبين : أحدهما الكلام ، والآخر سببه ، فلو كان الواجب واحدا لكان لا يختلف قدر مايستحقه بألا يفعل ويترك . وقد حكينا عنه فى كتاب (الأبواب الكبير) أنه نص على ذلك ، فبين أن قدر العقاب لايزيد لأجل الترك أو كثرته ، وبينا أن المعتبر فى هذه الأمور بقدر الحق ، لابقدر الفعل ، الذى هو وُصلة إلى إنفاذ[1] مايجب من الحق . وقد بينا أنه ربما لم يعتبر الفعل أصلا ، إذا وصل الحق مع فقده ، فبألا تعتبر كثرته وقلته أولى .

فإن قال : لو كان لا معتبر إلا بقدر الحق ، لوجب فيمن لزمه إيصال الحق إلى غيره ، بنقله إلى بلد شاسع ، أن يكون قدر ثوابه قدر ثواب من يوصله فى مكانه .

قيل له : إن فى أحد الموضعين قد لزمه مع إيصال الحق جملة ، مع مافيه من المشقة ، فصار بمنزلة واجبين لزمه القيام بهما . وإنما بنينا الكلام على أنه إذا كان الواجب عليه إيصال الحق فقط ، فلا معتبر بكثرة الفعل والترك ، ولم نقل إنه لا معتبر بما عدا ذلك ، لأنا قد بينا أنه قد يعتبر بالمشقة الزائدة ، لا لأمر يرجع إلى
كثرة الفعل ، وقد يعتبر الحسَن / موقع الحق ، لأنه إذا قضى الدين على من به فاقة ١٣٠/
وضرورة ، فالثواب أكبر من ثواب من يقضى دين المكثر ، فقـد يختلف حال الفعلين بوجوه كثيرة فى الثواب والعقاب . وإنمـا الذى أنكرناه أن يختلف حالهما من جهة كثرة الفعل وقلته ، وهو الذى ألزَمَنا المخالف ، وبينا أنه على

(١) فى الأصل (انما) بدون نقط . والمقام يقتضى أن الكلمة (إنفاذ) بمعنى الإرسال .

ماسألنا عنه ، يلزمه أن يعتبر كثرة الترك وكثرة فعل الواجب ، ويوجب زيادة الثواب والعقاب لأجله ، وهذا مما يمنع العقل منه .

فإن قال : إن التروك الكثيرة تساوى عندى التروك القليلة ، لأن قبحهما إنما يكون بالإرادة ، فإذا كانت واحدة، أوجب أن لا فرق بينهما ، كما نقول فى الخبرين عن مخبر واحد ، إنه لا معتبر بكثرة حروف أحدهما ، وإنما المعتبر بالقصد والإرادة .

قيل له : إن الإرادة لا تؤثر فى قبح الترك ، لأنه إنما يقبح لأنه ترك لواجب، فحاله كحال قبح الظلم ، فكيف يصح ماذكرته ؟

وبعد ، فإن أثرتْ فى قبحه ، فلابد من أن يصير كل واحد منها قبيحا ، لأجل أن الإرادة تعلقت بها أجمع ، على جهة الجملة ، أو بكل واحد على جهة التفصيل . وإذا قبح كل خبر منها ، فقد لزمك أن تفصل بين الكثير منها والقليل ، كما لو قبح بلا إرادة لزمك كذلك ، فتعلقك بالإرادة لا وجه له .

واعلم أن فيهم من شنّع بذكر ماوجد فى كلام أبى هاشم رحمه الله من ذكر القسطين ، وزعم أنه كُفر من قايله ، لأنه يقتضى حسن عقاب غير مستحق .

وهذا عجيب ممن سَلّم أن القول بأن من لم يفعل الواجب يستحق العقاب ، وأن هذا القول ليس بكفر ، لأنه إذا صح ذلك فذكر القسطين إنما يفيد بأنه عقاب يُستحق على الوجهين ، فكيف يجب التفكير فى ذلك ، مع أن القائل به قد قال فى الموضعين : إن العقوبة مستحقة ، وهل ذلك إلا بمنزلة واجبين ، إذا لم يفعل أحدهما يكون عقابه أعظم ، فكما إذا قال إن عقاب تعرّيه من أحدهما أعظم ، لا يلزم الكفر ، فكذلك إذا قال إنه يستحق عليه قسطين ، لأن التكفير بالعبادات لا يصح ، وينقلب ذلك عليهم فى التروك ، كما قدمناه .

وقد كان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله ، يذكر أن تعلقهم بالتكفير فسوق[١] ، وذلك لأنهم لا يكفرون نُفاة[٢] الأعراض على هذا القول ، لما كانوا قد علقوا العقاب بوجه يحسن تعليقه به فى الجملة ، فكيف يصح منهم تكفير هذه الطاعة لو كان القول داخلا فى الخطأ ؟ فكيف وهو خارج عنه ؟ وقد صح اختلاف الناس فى وجوه الذم والعقاب ، فمن قائل يقول : إن المتولدات ليس بوجه لهما ، لنفيه الأفعال المتولدة . ومن قائل قال : إنهما وجه لهما ، لإثباته المتولد . وقال بعضهم : إن العلم والإدراك الواقعين فى الغير ، يستحق أحدنا بهما العقاب والذم ، لدخولهما فى جملة المتولد . وقال آخرون بخلافه . ومع ذلك لم يقع التكفير فى ذلك لما كان القائل بأن ذلك وجه للذم ، لم يعلق الذم والعقاب إلا على الوجه الذى لو كان كما اعتقده ، لتعلقا به ، وحسن فعلهما عليه . فكذلك القول فى هذا الخلاف ، فلو أن شيوخنا كفروهم ، من حيث أزالوا العقاب عن الوجه الذى يُستَحق ، لكان الحال كالحال فى تكفيرهم من قال بإثبات العقاب ، فى الوجه الذى يُستحَق عليه ، لأنه قد ثبت الخطأ فى كلا القولين ، من حيث لا يصح زوال العقاب والذم عن وجه استحقاقهما ، كما يجوز / إثباتهما فى غير وجه استحقاقهما ، ١٣١/ فإذا كان الخلاف فى أمر معقول ، فى : هل هو وجه لذلك أو ليس بوجه له ، فيجب أن تقع الحاجة فى ذلك ، لأن القول فى بيان الذم والعقاب على ذلك أو زوالهما ، يصير كالفرع الذى لا معنى للكلام فيه . ولذلك قلنا إن المجسّمة لا نشتغل بتخطئتها فى باب الرؤية ولا بمحاجّتها فيها ، لأن مذهبها إن صح ، فالقول بالرؤية واجب ، وإن فسد فهو محال .

(١) كذا فى الأصل (تسوق) ، وليس على حروف الكلمة نقط إلا القاف ، عليها نقطتان . واللفظة مشتبهة . ولعلها : فسوق .

(٢) نفاة : لعلها جمع ناف ، كقاض وقضاة . والكلمة فى الأصل غير منقوطة ، ويتضح معناها مما بعدها .

فيجب أن يقع الاشتغال بالأصول فى مثل هذه المسائل ،دون الفروع ، ويكون اعتقاد الفروع صحيحا ، بل ربما يجب ذلك ، لأنه يقع كالمشترك ؛ ولذلك لا يُخطِئ من يقول بأن الله جسم ، فى اعتقادهم أنه يرى ، بل يقول إنه الصحيح ، لو كان الأمر كما اعتقده ، فكيف يصح فيما جرى هذا المجرى التكفير والتخطئة ، لولا غفلة القوم .

شبهة أخرى لهم :

وزعم بعضهم أن الساكن الكافّ عن قضاء الدين وفعل الصلاة ، كما يحسن لومه لأنه لم يفعلهما ، فقد يحسن لومه لأنه دام على ما هو عليه ، ولذلك يحسن أن يخاطب فيقال له : لا تدُم على ما أنت عليه ، ولم تدوم على هذه الحالة ؟ كما يقال له : لِمَ لم تفعل ما يلزمك ؟ وكما يراد منه فعل الواجب ، فقد يكره منه الهيئة التى هو عليها . فيجب إذا استحق الذم عند العقلاء ، أن يكون مستحقا على هذه الحالة . وقد بينا أنا لا ننكر فى القول ما ذكره ، كما يقولون فى الوديعة لم أبقيتها فى دارك ؟ وهلا رددتها ؟ ويقولون له لا تبقها فى موضعها ، كما يأمرونه بردها إلى حقه . وكل ذلك لا يوجب أنه فاعل فى الوديعة فعلا يتناوله هذا القول ، فكذلك القول ، فى المضطجع ، إنه وإن قيل له لا تدُم . فليس ذلك بدالّ على تجدد فعل من جهته فى نفسه ، وإنما مقصدهم بذلك إرادة فعل الرد ، والقيام إلى الصلاة ، لأنهم يعلمون انتفاء ذلك منه . فأما إدَامة السكون حالا بعد حال ، فليس ذلك مما يُعْلم إلا بالدليل ، وقد بينا أن لا دليل على ذلك ، وبينا أن المشاهدة لا تقتضى معرفة حادث من قِبله ، على جملة ولا على تفصيل . فلا فصل بين من اعتقد أنه يفعل فى نفسه السكون حالا بعد حال ، وبين من يعتقد أنه يفعل

فى المباح الذى يلزمه رده الفعل حالا بعد حال ، بمثل هذا الإطلاق الواقع من الناس .

وبعد ، فقد بينا أن أكثر ما يقتضيه هذا السؤال ، أن نقول بأنه يستحق العقاب على الوجهين ، وهذا هو الصحيح عندنا . فلو ثبت معنى ما ذكره لم يوجب قدحا فيما يقوله .

وبعد ، فإنه يقال لهم : إن هذا الإطلاق يصح الاحتجاج به وإن كان واقعا بلا علم ، وإنما يصح ذلك فيه إذا وقع بعلم . فإذا قالوا : إنما يصح على الوجه الثانى . قيل لهم : فعلمهم بما عَنَوه بالإطلاق هو ضرورى ومكتسب ، فقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون مكتسبا بالإطلاق ، بل يجب أن يكون مكتسبا قبله . وهذا القول ينبى عنه ، فيجب أن يوردوا الدلالة التى اكتسبوا بها العلم ، دون الإطلاق فى العبارة .

شبهة أخرى لهم :

وزعم بعضهم أن كل من استحق الذم ممن لم يردّ الوديعة ، ولا قضى الدين ، ولا فعلَ الصلاة ، فلا بد من أن نشاهده على هيئة من الهيئات ، ونعرف من حاله ونتصوره ، ما لو رفعناه من أوهامنا ، لم نجد لاستحقاقه للذم أثرا ، ولا بد من أن نعتقده على حال نعتقد أنفسنا عليه ، لو لزمنا ما لزمه ، وذلك أنه يوجب أنه على هيئة لا يجوز أن تكون مجامعة لقضاء الدين ، وأن يكون قد قام مقاما قبيحا ، واستحق الوصف بذلك . وهذا ينبى عن أمر حادث ، لأن هذه الحال لا تكون إلا فعلا قبيحا ، من أجله يستحق الذم . وهذا بعيد ، لأنه قد صح أنه
لا حال للفاعل بفعله ، وإنما يضاف الفعل إليه من حيث / كان قادرا عليه من قبل ، /١٣٢
ويفارق ما يجب من الحال عن العلل ، كنحو كونه عالما قادرا ومريدا ، فإذا صح

ذلك لم يمكنه أن يشير إلى ذلك بالحال التي ذكرها ، وبالتوقف والهيئة اللذين ذكرهما ، فلا بد إن كان لقوله محصول ، أن يريد به نفس الفعل . وقد بيّنا أن ذلك الفعل لو كان معلوما، لكان إنما وصل إليه بالدليل. وقد يجوز ألا يستدل العاقل، فكان يجب ألا يستحسنوا ذم من لم يفعل الواجب ، إذا لم يعرفوا من حاله ماذكره بالدليل .وكان يجب في جماعتنا ونحن نخالفه في هذه المقالة ، ألا نستحسن ذمه .وكذلك العقلاء من العوامّ وأصحاب الحمل . وقد بينا من قبل القول في ذلك مفصلا ، عند الدلالة على أن من لم يفعل ماوجب عليه يستحق الذم ، لأنه لم يفعل الواجب : لأنا قد بينا أنه لا يعلم إلا كونه غير فاعل للواجب فقط ، ومع ذلك يَعلم حسن ذمه في العقل . فأما ذكره الحال عند هذا الكلام فعجيب ، لأنهم يستغنون بذكر الحال في موضعه ، فدفعوا عند نصره الباطل إلى ذكره في غير موضعه . وذكره الهيئة أعجب ، لأنها في الحقيقة تستعمل في الألوان وما شاكلها ، وقد عرفنا أن من يدوم سكونه لا هيئة تتجدد . فإن أراد أنه لو قام إلى الصلاة لما بقي على حاله ، فذلك صحيح ، لكنه لاينبئ عن سكون مجدد، ولا يفترق الحال فيه بين أن يكون حادثا أو باقيا . والذى ادعاه من أن حال الغير كحال أنفسنا ، فليس هذا الباب مما يعرفه الإنسان من نفسه باضطرار ، فيحمل غيره عليه ، لأن طريق إثبات الفعل ووجوبه في بعض الأحوال ، وجواز تعرّي الفاعل منه في بعض الأوقات ، طريقه الدليل ، وحال النفس فيه كحال الغير ، وإنما تفترقان من جهة أن طريق تَبَيُّنه في النفس ، ربما تظهر له ، ولا تظهر من الغير ، وربما يعرفه من نفسه بغير الطريق الذى يعرفه به من غيره .

شبهة أخرى لهم :

وزعموا أن من لم يفعل الواجب ، فلا بد من أن يكون مع علمه بحال الواجب

عليه ، أن يكون كارها له ، ومريدا لما هو عليه ، ومن حقهما ألا يتعلقا إلا بما يجوز حدوثه . فيجب أن يكون فاعلا للقبيح ، وأن يكون مايحسن من ذمه يتوجه إلى ذلك ، وهذا مما قد بينا فساده ، وذكرنا أن طريق الإرادة والكراهة مفقود ممن ذكرنا أنه لم يفعل ماوجب عليه ، وبيّنا أنهما إذا علما فإنما يعلمان باضطرار ، وأن للضرورة طريقة مخصوصة ، وأنها معدومة في هذا الموضع ، كما أنها معدومة في نفس الفعل . فما الفائدة إذن في ذكر الإرادة وحالها كحال الفعل .

وبعد ، فلا يخلو ذلك من أن يقول إن الإرادة دلالة وقوع الفعل ، وهي دلالة لى على وقوعه ، أو يتعلق بها وإن لم تدل على ذلك .

فإن قال : إنها دلالة ، فلذلك ذكرتها .

قيل له : أفليس قد يريد المريد مايعتقده وإن لم يعلمه ، فمن أين أن الإرادة لاتحصل إلا وهناك مراد يحصل ، أو يصح حصوله ؟ ثم من أين أن المريد يعلم المراد ؟ وإن كان يعلمه باضطرار وجب الاشتراك ، وإن كان بدليل ، فينبغي أن يُذْكر دون الإرادة . وكذلك القول عليهم إذا تعلقوا بأنا نريد ممن لا يفعل الواجب فعلا ، أو نكره منه حالا ، فلا معنى لإعادة القول فيه .

شبهة أخرى لهم :

قالوا : قد صح أن المعقول تردّ قول من زعم أنه يستحسن فيما بيننا ذم من لم يظلم ولم يتعدّ ولم يسيء ولم يذنب ولم يخطئ ، ولم يقف موقفا قبيحا ، ومقاما مسخوطا ، كما يستقبح العقل ذم العاجز والجماد . فإذا لم يصح ذلك مع قولكم باستحقاق الذم ، فيجب القضاء ببطلانه ، وهذا مما قد بيّنا فساده فيما سلف ، لأنا قد دللنا على أن المقرر في المعقول : أن من لم يفعل الواجب الذى إذا وقع علم

بالمشاهدة حاله ، يحسن ذمه ، وإن لم يعلم من حالة الأمر سواه ، ودللنا على ذلك ،
وبينا أنه عند ذلك يعلم أنه لم يفعل الواجب ، ولا يعلم أنه فاعل لأمر ينافيه ، أو
ينافى شبيهه ، فإذا صح ذلك ، وجب إذا قال أهل العقول : إنا لانستحسن ذم من
١٣٣/ لم يظلم ولم يسىء / أن نتأوله على مايوافق مابيناه ، وقد دللنا على أن من لم يردّ
الوديعة ، ولم يقض الدين ، فغير ممتنع أن يوصف بأنه قد ظلم وأساء ، يبين ذلك أن
أهل العقول لو قيل لهم أتستحسنون ذم من لم يرد الوديعة ولم يقض الدين ، كما
تستقبحون ذم من لم يظلم ولم يتعد ولم يذنب ، لأقروا بذلك ، ووصفوه بأنه فى حكم
الظالم المتعدى ، من حيث لم يردّ مايلزمه من الحق . وقد بينا أنه قد تقرر فى العقل
أن من لم يفعل الواجب ، فصل بينه وبين غيره ممن يفعل الواجب ، فلا بد من
فصل بينهما فى حسن ذمه ، وقبح ذم الآخر ، كما أن المتقرر فى العقل أن من علم من
غيره قبيحا يفارق به من يفعل الحسن ، فلا بد من هذه التفرقة ، وبيّنا أن هذا فى
بابه بمنزلة ماتقرر فى العقول ، من أن من صح منه الفعل مع تعذره على غيره ، فلا
بد من اختصاصه فى العقول بماليس لغيره ، ولا بد فى طريقة المدح والذم مماذكرناه ،
كما لا بد فى طريقة الاستدلال على حال الفاعل مما بيناه ، لأن من حق المدح والذم
أن يتبعا (الفعلية) على طريق الإحسان ، فالتفرقة القائمة فى العقول ، لا تصح إلا
على هذا الوجه ، حتى يتبعها العلم بحسن الذم .

وذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، أن السمع قد ورد على هذه الطريقة ، لأنه تعالى كما علّق الذم بالفعل ، فقد علقه بأن لم يفعل ، فقال سبحانه : (فَخَلَفَ من بعدهم خَلْفٌ أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات ، فسوف يلقَون غيّا) . وقال تعالى : (والذين لا يَدْعُون مع الله إلهًا آخر ، ولا يقتلون النفس التى حرّم الله إلا بالحق ، ولا يزْنون ، ومن يفعل ذلك يَلْقَ أثاما) فبين أن فعل ذلك يوجب

الألم ، وأنّ تَعَرِّىَ الفاعل منه يوجب الثواب . وقال تعالى : (ماسلككم فى سَقَر ؟ قالوا لم نك من المصلِّين . ولم نَكُ نُطْعِم المِسْكِين . وكنا نخوض مع الخائضين . وكُنّا نكذِّب بيوم الدين) فجمع بين الأمرين فى استحقاق العقوبة .

شبهة أخرى لهم :

قالوا قد صح أن الذم إنما يستحقه المتمكن القادر ، وقد علمنا أن مابه يفارق من لا يصح أن يذم هو تمكنه من اتخاذ الفعل . فيجب أن يكون ذمه إنما يحسن على مايختص به من الإحداث ، دون مايشاركه الجماد فيه ، من ألاّ يفعل ، فلو حسن أن يذم لأنه لم يفعل الواجب ، لحسن فى الجماد والمَوَات أن يذما ، وقبح ذلك ينقض فساد هذا القول .

وقد أجاب أبو هاشم رحمه الله عن ذلك بأن المتمكن هو المختص بألا يفعل ما كان يصح أن يفعله ، حتى يؤْتَى من قِبَل نفسه فى ألا يفعل ، وبين أن الذم لا يستحقه ، لأنه ألّا يفعل فقط ، وإنما يستحقه إذا لم يفعل الواجب ، والوجوب لا يصح إلا فى المتمكن العاقل . فقد اختص بما ليس للجماد ، فلم يجب أن يكون الجماد والعاجز مستحقَين الذم ، بل لا يمتنع أن يعلم باضطرار أنهما لا يستحقان الذم ، من حيث يُعلم تعذر طريقة الذم فيهما .

وبعد ، فإن هذا القول منهم يقتضى التسوية بين أمر من فرق العقل بينهما من جهة الاضطرار ، لأنا كما نقول : نعلم فى الجماد والعاجز أنه يقبح ذمهما ، فنعلم فيمن لم يفعل الواجب ـ وقد عرفنا منه التمكين والعقل ـ حسن ذمه ، وماحل هذا المحل لا يصح فيه المقايسة ، وسبيل من يتعلق بذلك سبيل من قال : إن كان الأمر بالقبيح قبيحا ، فالخبر عن القبيح بمنزلته ، وإذا كانت إرادة القبيح قبيحة ، فالعلم بالقبيح بمنزلتها . فإذا بطل ذلك من حيث فرق العقول بينهما ، فكذلك القول فيما سألوا عنه .

وبعد ، فإنه يقال لهما إذا كان الذى يَبين به العاقل المكلف من الصبىّ والمجنون ، هو العلم بالقبيح الذى فعله ، أو يمكنه من معرفة ذلك ، فيجب أن يستحق الذم على ذلك دون فعل القبيح ، الذى قد يساويه فيه من يقبح فى العقل ذمه . ومتى قالوا إنهما وإن صح منهما فعل القبيح ، فلن يصح ذلك على الشرائط التى معها يتعلق به الذم .

قلنا وكذلك حال من لم يفعل الواجب ، أنه يتأتى منه ألّا يفعله ، على شرائط لا تصح فى الجماد والعاجز . وهذا / ركيك من الكلام ، لولا أن شيوخهم تعلقوا به .

شبهة أخرى لهم :

قالوا : لا يصح فى المذهب أن يكون صحيحا مع كونه مساويا لما حكم الشيوخ بكونه كفرا . وقد ثبت من مذهب أهل العدْل ، أنهم يكفرون « جَهْما[1] » ومن تابعه من المُجْبِرة ، لأنه يوجب التعذيب من غير فعل العبد ، وقولكم مساوق لقوله فى هذا الباب ، فيجب أن يكون فاسدا ، بل قولكم أعظم فسادا ، لأنه ثبت الفعل ، وتعلق العقاب به ، لكنه ينفى أن يكون فعلا المعاقَب ، وأنهم يوجبون العقابَ ولا فعلَ أصلا ، فإذا كان من قال . . . [2] فعل قبيح ، ولم يقل (منه) يستحق التكفير ، فمن لم يقل بنسبته أولى بذلك ، لأنه لايصح إذا لم يثبته أن يقول : (هو منه) وإذا كان يلزم من يقول فى الفعل القبيح : إنه واقع لا باختياره ، ولا على وجه يمكنه الانفكاك منه ، التكفير ، فمن يقول بأنه لافعل

(١) هو جهم بن صفوان . وهو من الجبرية الخالصة . ظهرت بدعته بترمذ . وقتله سلم بن أحوز المازنى بمرو فى آخر ملك بنى أمية . ووافق المعتزلة فى نفى الصفات ، وزاد عليهم بأشياء (انظر الجزء الأول من الملل والنحل ، طبعة مطبعة حجازى بالقاهرة سنة ١٩٤٨ ص ١١٣) . وأهل العدل : هم المعتزلة .

(٢) بياض بالأصل ، بقدر كلمة ولعلها كلمة (هو) أو (هذا) ، أو نحوهما .

أصلا ، بأن يلزمه ذلك أولى ، فإذا كان من يقول بأن الفعل مقدور لغيره ، يلزمه التكفير ، لأنه علق العقاب بما لا يمكنه أن يقول : إنه مقدور للمعلَّق ، فمتى علقه ولا مقدور واقع من قِبَله أولى .

واعلم أن كلام أهل العدل فى ذلك جلىّ واضح لمن تدبره ، ولأنهم كفروه لقولهم بالجبر ، وقد علمنا أن هذه الكلمة تنبئ عن أنهم لما اعتقدوا أن الفعل وقع جبرا ، لا اختيارا ، وجب تكفيرهم لذلك . وقد علمنا أن هذه الطريقة لا تصح فى القول بأن من لم يفعل ماوجب عليه يستحق الذم ، لأنه لا يثبِتُ الجبر لافى نفسه ، ولا فى إثبات أمر يمنع من وجوده ، بل يقول إنه لم يفعل ذلك مع جواز أن يفعله ، وإنه أُتِيَ فى أنْ لم يفعله من قبل نفسه ، لأنه متمكن ، ولا عذر له البتة ، فكيف يشبه هذا القول بقول « جَهْم » ومن تابعه ؟

فلو أن قائلا قال : إنهم إذا قالوا إنه لا يستحق الذم إلا على فعل واقع ، فقد وافقوا « جهما » فيما لأجله كُفِّر ، لكان أقرب ، فإذا فَصَلوا بين قولهم وبين قول « جَهْم » بأنه فى الحالتين ، وإن ثبت الفعل القبيح ، فإنا نقول بأن الذم يتعلق به ، وقد كان يصح من فاعله ألّا يفعله ، وألا يجب أن ضده بدل منه ، فخالفنا بخلاف حال « جهم » فى ذلك . وكذلك القول فيما يقوله ويذهب إليه .

وبعد ، فإنما كفرناهم ، لأنهم أوجبوا الذم والعقاب على فعل غير المكلف ، وقالوا إنه واقع من الله تعالى على سائر وجوهه ، وليس كذلك حالنا فيما قلناه ، لأنا علقنا الذم والعقاب بانتفاء أمر انتفاؤه إليه يرجع ، كما أن وقوعه به يكون ، ويصح منه أن يفعله ، وألا يفعله .

وبعد ، فإن « جَهْما » يقول فيمن لم يفعل الواجب من الإيمان ، إنه يستحق العقوبة على تركه ، الذى هو الكفر ، كما يقوله من خالفنا فيمن لم يفعل ماوجب

عليه . فيجب أن يكونوا بمنزلته فيما يلزم من الكفر ، ومتى قالوا : إنا وإن ساويناهم فى وصف المكلف بالقول بأن [١] مايثبته على خلاف الوجه الذى أثبتوه، فكذلك القول فيما يذهب إليه . إنا وإن لم نعلق الذم بفعله ، كما لم يعلقوه ، فإنا قد علقناه بأمر يختص المكلف ، ويتعلق به ، ولا يحصل فيه مضطرا ، ولا خارجا عن طريقة التمكن . وكل ذلك يبين فساد ماتعلقوا به .

وبعد فإن « جهما » علق الذم والعقاب بأمر ناقض فيه ، لأنه بقوله إن الفعل لله تعالى على كل وجوهه ، ينقض القول بأن أحدنا يفعل الظلم والقبيح ، وإن لهما به تعلقا ، فحاله كحال من علّق الذم والعقاب بأنه ظالم ، ولم يُثبِت الظلم واقعا من قِبله ، بل أجراه عليه مجرى اللقب ، فكما أن هذا القائل وضع الذم والعقاب فى غير موضعه ، فكذلك القول فى « جَهْم » ، ولا معتبر بقوله إنه قادر على الفعل ، لأنه قد نقض ذلك أيضا بقوله : إن الفعل لله من كل وجوهه . ولذلك قلنا إنه إن اعتقد مايظهره ، فهو غير عالم بأن المكلف يستحق الذم ، لأن اعتقاده يمنع من العلم / بحصول الوجه الذى يستحق الذم والعقاب ، على جملة أو تفصيل ، وليس /١٣
كذلك حالنا فيما نقول ، لأنا نثبت المكلف قادرا على الفعل وتركه ، ونزيد فى هذا الباب على قول من يقول فى القادر منا : لا يخلو من الأخذ والترك ، لأنه يوجب فيه مع التخلية أن يكون فاعلا لا محالة ، ونحن لا نوجب ذلك ، ونقول إنه فى كل مايقدر عليه ، كان يجوز أن يفعله وألّا يفعله ، فإذا صح ذلك ، فأين ماتقوله مما يذهب إليه « جَهْم » ؟

ولو أن قائلا قال لهم : إذا قلتم فى المكلفين مع التخلية ، إنه لابد من كونه فاعلا ، فقد وافقتم [٢] « جهما » فى ذلك ، فإذا لم يلزمهم ذلك لأنه وإن لم ينفك

(١) [بأن] : زيادة يستقيم بها الكلام .
(٢) فى الأصل : « وافقهم جهماً » . والصواب : ما أثبتناه .

من الفعل ، وقد يمكنه أن يعدل من فعل إلى فعل ، فطريقة الاختبار غير حاصلة ، وليس كذلك مايقوله « جهم » فكذلك القول فيما يذهب إليه ، بل هو أبعد من مذهبه ، لأنا نجوّز على طريقة الاختبار أن نعدل من فعل إلى فعل ، وأن نتعرى من الكل ، إذا لم يكن هناك دواع .

شبهة أخرى لهم :

قالوا : قد ثبت أن من يستحق الذم والعقاب ، لابد من أن يكون كافرا أو فاسقا ، ولا يجوز أن يكون كذلك إلا وقد فعل كفرا أو فسقا ، ولو كان الأمر كما قلتم لما صح فى تصنيف المكلفين ماقاله الشيوخ ، من تنزيلهم المنازل الثلاثة : مؤمن ، وكافر ، وفاسق ، وهذا بعيد . وذلك لأن هذه الأسماء ليست مشتقة من الأفعال عندنا وعند من خالفنا فى هذا الباب ، ولذلك يصح وصف الميت والمعدوم بذلك ، على هذا الوجه .

قلنا : إنها من الأسماء الشرعية المفيدة الذم والمدح ، والثواب والعقاب ، الموضوعة لذلك .

فمستحق الثواب يوصف بأنه مؤمن ، وماشاكله من الأسماء . ومستحق العقاب إذا كان عقابه عظيما ، يوصف بأنه كافر . ومستحق العقاب يوصف بأنه فاسق .

تبيّن أن هذه الأسماء تفيد ماذكرناه ، وأنها غير مشتقة [١] ، أنّها يزول بالتوبة ، لأنه متى تاب لم يوصف بأنه فاسق ولا كافر ، وإن كان فاعلا ، ولو كان ذلك مشتقا لم تؤثر فيه التوبة ، كما لا تؤثر فى وصفه بأنه ضارب وقاتل ، ولأنه يوصف بذلك مقيدا بأوقات لم يقع منه فيها كفر ولا فسق . وذلك لا يصح فى

(١) ليس على هذه الكلمة فى الأصل إلا نقطتا القاف . وقد تقدم مثل هذه العبارة فى هذه الصفحة .

الأسماء المشتقة ، فلذلك صح ماتقوله من الـكفر المتولد كإصابة النهى ، قد تقع ويتقدم منه التوبة ، فلا يوصف بأنه كافر ، فإذا صح ذلك لم يتتنع فيمن لم يفعل ماوجب عليـه ، إذا صح أن يستحق الذم والعقاب ، أن نصفه بأنه فاسق ، وإذا كان عقابه عظيما ، بألا يفعل النظر والمعرفة للتوحيد والعدل والثواب ، أن يوصف بأنه كافر ، كما يوصف بذلك إذا استحق العقاب لأفعال يقدم عليها .

فإن قال : فيجب على هـذا القول أن يصح وصفه بأنه مؤمن ، بألّا يفعل القبيح ، كما ذكرتم ذلك فى كافر وفاسق .

قيل له : (لا) لأن قولنا مؤمن، يفيد استحقاق الثواب، ولا يستحق الثواب بألا يفعل القبائح ، دون أن يتضمن إلى ذلك فعله الواجبات ، فمتى تكامل استحق الثواب ، فلذلك لم يوصف لتعرّيه من القبائح ، بأنه مؤمن . ولذلك لا يصفه من خالقنا بأنه مؤمن ، من فعل واجب واحـد ، حتى يتكامل الجمع ، وينضاف إليـه ترك القبائح ، وليس كذلك حال وصفنا له بأنه كافر وفاسق ، لأن الخصلة الواحدة قد تكون كفرا وفسقا ، وإن لم يقترن غيرها بها .

* * *

شبهة أخرى لهم :

قالوا قد ثبت أنه لايجوز أن يستحق الذم والعقاب من لا يكون غاضبا لله على الحقيقة . وقد علمنا أن هـذا الاسم لا يستحقه من لم يفعل ما وجب عليه . فيجب ألا يستحق الذم والعقاب إلا على فعل يكون معصية . وكذلك القول فى مستحق الثواب ، أنه لا بد من أن يكون مطيعا ، وربما تعلقوا بالإجماع مع ذلك ، وقالوا : لاخلاف بين المسلمين أنه لايُدخل النار أحدا إلا وهو عاص لله تعالى . وذلك يُبطل /قولكم ١٣ /
إنه قد يدخلها من لا يفعل المعصية ، إذا لم يفعل ما وجب عليه . وربما تعلقوا على

هذا الحد بقولنا ظالم ومسىء ومتعد ومذنب ، إلى غير ذلك ، ويقولون إن هـذه الأسماء جارية على طريقـة اللغـة ، فلا يمكن فيهـا من الجواب ما ذكرتم فى كافر ، وفاسق .

واعلم أن من لم يفعل قضاء الدين وردّ الوديعة والغصْب ، لا يُمتنع من وصفه بأنه ظالم مسىء ؛ لأن أهل اللغة لايقصدون فى ذلك إلا اتخاذ معنى ، هو ظلم وإساءة ، ولذلك يصفون السّلطان إذا أمر غيره بالظلم ، ووقع منه ، أنه ظالم ، لما اعتقدوا أن الضرر وصل إليهم من جهته ، وربما لم يصفوا من باشر الظلم بذلك ، لمّا اعتقـدوا فيه أنه كالآلة . وعلى هذا الحد يصفون الآمر بالإحسان أنه محسن ، لمّا وصل ذلك من قبله إليهم ، ولا يصفون بذلك الغلام المأمور ، لما اعتقدوا فيه أنه كالآلة .

فإذا ثبت ذلك ، علم أن المعتبر عندهم ، أن يصل إليه الضرر أو الغمّ أوهما من قِبَله ، وإن لم يكن ذلك بفعله ، لأنهم لا يعتبرون الفعل على ما قدمناه . وقد ثبت أن من لم يفعل إيصال الحق ، فالغم الذى يحصل عليه صاحب الحق ، حصل من قِبَل ، وقد كان يجوز أن يرد حقـه فيزول الغمّ ، وكذلك قد يلحقـه المضرة بفعل ذلك ، وقد كان يجوز ألا يلحقه ، بأن يرد ذلك ، فهو الظالم فى الحقيقة .

وعلى هـذا الوجه قال شيخنا فى المُقْدِم على الالذات القبيحة : إنه ظالم لنفسـه ، لما فعل مايستحق به ذلك ، وإن لم يكن الضرر حاصلا فى الحال . وعلى هذا الوجه قلنـا : إن فاعل الصغيرة يكون ظـالمـا من حيث فعل ما يوجب انتقاص ثوابه ، وفوّت[1] نفسه ذلك النفع ، فما الذى يمنع على هذا الوجه ، من أن يوصف من لم يفعل ما وجب عليه ، بأنه ظالم متعد مسىء ، ووصفهم له بأنه مخط[2] وإن كان فى الأصل يستعمل فى خطأ القصد ، فإنهم يجيزون ذلك على من فعل القبيح ، فعدل

(١) لم أجد الفعل (فوت) ، بتشديد الواو ، فى معاجم اللغة .
(٢) مخط : كذلك فى الأصل . وأصله مخطئ بالهمز ، سهلت همزته ، ثم أعلت وحذفت .

بقصده عما كان يجب أن يفعله ، فغير ممتنع على هذا فيمن لم يفعل الواجب ، أن يوصف بأنه مخطئ ، لأنه لم يقصد ما كان يجب أن يقصده ، فلم يقع على هذا الوجه الذى يوجب أن يقع عليه . فأما وصف القاضى بأنه عاص ، فإنه عند أبى هاشم قد يقال إذا فعل ما كره منه . ويقال إذا لم يفعل ما أمر به ، وأوجب عليه ، واستدل على ذلك بقول الشاعر :

* أمَرْتُكَ أمرا حازما فعصيتنى *

ولا يليق ذلك إلا بأن لم يفعل ما أمر به ؛ لأنه لم يتقدم النهى ذكر . وعلى هذا الوجه يقول الفصيح لغيره : عصيتنى فيما أشرت عليك ، وما أرشدتك إليه ، إذا لم يقبل ذلك منه .

وأما مذنب : فإنه مستعمل فيمن وقع الذنب منه . والذنب هو القبيح الواقع ممن يستحق عليه الذم ، لأنه لو وقع من صبى لم يوصف بذلك ، فلا يكاد يقال فيمن لم يفعل ما وجب عليه ، بأنه مذنب ، إلا على طريق الاتساع والتشبيه بمن يقع منه ذنب وتفريط . وقد بينا من قبل أنه لا مُعتبر بالأسماء فى هذا الباب ، فإن الواجب الرجوع إلى الأدلة ، فيمن يستحق الذم والعقاب ، أولا يستحقه ، دون الأسماء ، لأنها إنما تصح على جهة التّبَع للمعانى .

وبعد ، فلو صح أنه لا يستحق العقاب إلا من يستحق هذه الأسماء ، فإنها لا تكون إلا مشتقة ، لكان لا يدل على بطلان ما نقوله ، لأنا قد بينا أنه لو كان كذلك ، لوجب أن يستحق الذم على الأمرين ، لأنه فعل القبيح والترك ، ولأنه لم يفعل ما وجب عليه . ولو ثبت أنه لا يدخل النار إلا العصاة ، وأن العاصى مشتق ، لوجب أن يحكم فى كل من يدخل النار ، أنه وقعت منه معصية ، ولا يوجب أنه لا يستحق العقاب إلا على هذا الوجه ، كما لو أجمعوا أنه لا يدخل النار إلا عاق

لوالديه ، لم يجب القضاء بأنه لا يستحق العقاب إلا على هذا الوجه الواحد .

* * *

شبهة أخرى لهم :

قالوا : لامكلّف يستحق الذم ، إلا ويستحق / العقاب ، ويوصف ما يُفعَل به /١٣٧
من العذاب ، بأنه جزاء وعقوبة ، ومن حق الجزاء أن يُسْتحق على عمل ، ومن حق العقوبة أن تكون على أمر تكون معاقِبة له ، ومتعلقة به ، وكل ذلك يمنع من استحقاق الذم على ألا يفعل المكلف ما وجب عليه . وهذا مما قد بينا أنه رجوع إلى العبارات ، وماهذا حاله لايقدح فى المعانى . وقد دللنا على أن تعرّيه من الواجب مع ارتفاع العذر والتخلية ، وجه لاستحقاق الذم والعقاب ، فلا يجوز أن يقدح فيه الكلام فى الأسماء .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن الذى يستحقه من لم يفعل الواجب لا يوصف من طريق اللغة بأنه جزاء فى الحقيقة ، لأن الجزاء لايختص العقوبة دون الثواب ، ودون سائر الأمور المستحقة بالأفعال ، وإنما يجرى ذلك مجازاً ، بأن يقدّر تعريه من الواجب تقدير الفعل . فأما العقاب فعنده أنه يختص المضار المستحقة ، إذا وقعت على طريق الاستحقاق والإهانة ، ولا معتبر بكونها مستحقة بعمل أو غير عمل . وكذلك القول فى الثواب . ولو أن المولَى[1] أمر غلامهُ بمفارقة مكانه لحاجة وسَمَها[2] ، فلم يفعل ، لصح فيما يفعله به تأديبا ، أن[3] يوصف بأنه تأديب وعقوبة وتعذيب ، ولا يصح أن يوصف بأنه جزاء إذا

---

(١) المولى هنا : بمعنى السيد .
(٢) وسمها : بمعنى وصفها له . ويجوز أن تقرأ الكلمة : (رسمها) بالراء .
(٣) [أن] : ساقطة من الأصل .

لم يقدم[1] فعلا مشارا إليه يستحق ذلك به ، لكنّ ذلك لا يمنع من إجراء هذا الاسم على طريق المجاز .

يبين ذلك أن قائلا لو قال لغيره : من لم يفارق دارى فله درهم ، يصح أن يوصف الدرهم بأنه جزاء ، لمّا قُدِّر الشرط المستحَق به تقدير الفعل .

فصــل

فى كيفية استحقاق الذم والمدح ، والثواب والعقاب بتعرى المـكلّف من الأفعال

قد بينا أن من حق الذم ألا يستحقه إلا بألا يفعل الواجب ، إذا تمـكن منه ، وحصلت التخلية ، وزال الإلجاء ، وارتفعت الموانع والأعذار . ولا يجب أن يشترط فى ذلك أن يعلم وجوبه ، لأنه إن تمـكن من العلم بذلك ولم يفعله ، فحاله كحال من علم وجوبه . ولا يجب أن يشترط فى ذلك ألا يفعـله ، لأجل وجوبه ، لأنه وإن لم يفعله لغير ذلك ، فقد يستحق الذم . وما قدمناه من الشروط قد يُستغنى عن ذكره ، لأن قولنا فى الفعل إنه واجب ، يتضمن التمكين ، والتخلية ، وارتفاع الموانع ، لـكن الأَوْلَى أن يذكر معه ارتفاع الأعذار ، مما[2] لا يزيل وجوب الواجب ، ولا يُخرج المـكلَّف من أن يكون متمكنا مخلًّى بينه وبين الفعل ، لـكنه يؤخِّر أداء الواجب . وقد ثبت ذلك فى الحقوق العقلية والسمعية ، لأنه لا شبهة فيمن لزمه رد الوديعة، أنه يجوز أن يؤخر ردها إذا كان «حاقنا[3]» ، وإن

(١) فى الأصل : (يتقدم) فى مكان (يقدم) .

(٢) فى الأصل : (ما) والـكلام يقتضى (مما) .

(٣) الحاقن : الذى اجتمع بوله ويريد إراقته .

أمكنه أن يؤخِّر إراقة البول . وكذلك لو كان هناك مريض يلزمه تمهده ، كان له أن يؤخر ضربا من التأخير . والسمع قد ورد بمثله ، فيما لا يحصى كثرة .

فمتى كان حال الواجب ما ذكرناه ، ولم يفعله من وجب عليه على هذا الحدّ ، فإنه يستحق الذم ، ويستحق العقوبة ، من حيث كان له فى الواجب نفع لو فعله ، فلذلك لا يستحق تعالى العقاب لو لم يفعل الواجب ، وإن كنا نعلم أن العقاب يستحيل عليه . فأما بألّا يفعل ما عدا الواجب ، من النوافل وغـيرها ، فإنه لا يستحق الذم ، وإنما يستحق من جعل طريقته ألا يفعل النوافل ، عند وجود العُذْر وعدمه ، لأن ذلك يُنبِى على أنه لا رغبة له فى الخير ، وأنه كالمستخف[1] بهذه الطاعات ، فيستحق الذم لمـا يدُل ذلك عليه ، لا لأنه لم يفعل النَّفْل . ولذلك لو لم يفعله لعذر خفيف ، أو لم يفعله لتقديم ضرب من الخيرات عليه ، لم يستحق الذم البتة .

وقد بينا أن الواجب قد يكون مُضَيَّقا ، ومخيرا فيه . ففى المضيق يستحق الذم بألا يفعل ذلك العَين ، أو ذلك الجنس ، على الوجه الذى وجب فى الوقت المخصوص ؛ وفى المخير فيه يستحق الذم متى لم يفعل الجميع . فأما إذا لم يفعل البعض وفعل البعض الآخر ، فإنه لا يستحق الذم ، لأنه قد قام بالواجب ، من حيث لا يلزمه الجمع بينهما ، وإنما يلزمه الواحد منها ، وقد بينا من قبل أن المعتبر فى التخيير بالحالة الواحدة ، فلا يصح فى المـكلف أن يكون مخيرا بين الفعل فى وقته ، وبين فعل آخر بعده ، لأنه على هذا القول يجوز أن يؤخره / ولا يستحق الذم ، /١٣٨
وإذا جاء وقت الثانى لم يجز أن يؤخره ، فيحصل الأولَ فعلا ، والثانى فرضا .

فأما إذا خُيِّر بين الفعل وبين العزم على فعل ثان فى المستقبل ، فذلك غير

(١) فى الأصل : (كالمستعب) . تحريف .

ممتنع ، لأنه مخيّر بين فعلين فى الحال ، وإن كان قد يزول حال المكلف ، إلا أن ينطبق عليه فى الثانى أحدهما ، ولكل وقت تكليف لا يتعلق بتكليف الوقت الآخر .

وهذه الطريقة بينة فى العقل والسمع ، وذلك لأن الواجب فى الحقوق أن يردها ، أو يعزم على ردها فى المستقبل ، إذا لم يعرض ما يوجب تضييق الردّ عليه . ولذلك لو أفلس لكان وجوب العزم ثابتا ، والرد ساقطا لَمّا تعذّر . وكذلك القول فى الشرعيات ، كالديون وغيرها . فأما الصلاة فى أول الوقت ، فقد بينا أنها واجبة على طريق التخيير بينها وبين العزم على فعلها فيما بعد . وكذلك القول فى الحج إذا جاز تأخيره . فأما الواجب على طريق الكفاية ، فوجوبه متعلق بشرط ، وليس هو من باب التخيير ، فكأنه يجب عليه بشرط ألا يقوم غيره فيه مقامه ، ويسقط وجوبه إذا قام غيره فيه مقامه . وقد جعل له طريق إلى أن يعرف قيام الغير مقامه ، أو يعرف خلافه ، وربما قام عليه الظن فى ذلك مقام العلم .

فأما استحقاق المدح والثواب على ألا يفعل ، فمن شرطه فيما لا يفعله ، أن يكون قبيحا . ومن حقه أن يكون متمكنا من فعله ، مخلّى بينه وبينه ، والإلجاء زائل ، ويجب أن يكون عالما بقبحه ، وألا يفعله من حيث كان قبيحا ، لأنه لو لم يفعله لغرض سواه ، لم يستحق المدح ، ولذلك لم يجوّز أن يقوم التمكن من معرفة قبحه مقام العلم بقبحه ، لأنه لا يصح معه أن يكون غير فاعل له لقبحه .

ومن شرط استحقاقه الثواب بألّا يفعله : أن يلْحقه ما يجرى مجرى المشقّة بألا يفعله ، ولا يكون كذلك إلا بأن يكون مشتهيا له ، ويُعْلَم ذلك من حاله ، أو يعتقد ذلك فيه ، ويظنه أو يسره ذلك ، أو يعتقد ذلك فيه ، أو يعتقده فى وقوعه

أنه يقترن به النفع أو السرور ، أو يؤدى إلى ذلك ، فمتى حصل ما ذكرناه ، استحق الثواب بألا يفعله ، فلذلك لم يجز فى القديم تعالى أن يستحق الثواب بألا يفعل القبيح ، وإن استحق المدح بألا يفعله . وقد بينا من قبل أنه لا يجب على هذا القول أن يستحق مالا يتناهى من مدح وثواب ، أو ذم وعقاب ، لأن الواجب لا بد من كونه محصورا ، ولأن القبيح الذى له معه الحكم الذى وصفناه ، لا بد من أن يكون محصورا .

فإن قيل : فيجب على هذه الطريقة ، أن يكون الإنسان فى كل حالاته يستحق المدح ، بألا يظلم ولا يكذب ولا يُقْدِم على القبائح ، وأن يُعَظِّم مايستحقه السلطان المتمكن من هذه الأمور من المدح والثواب .

قيل له : قد بينا أن من شرطه التمكن . فمتى تمكن من ظلم غيره ، وكان له إلى ذلك دواعٍ ، على ما بيناه ، ولم يفعله لأجل قبحه فى عقله ، لا لغرض سواه ، فإنه يستحق المدح والثواب ، وإن وقع مُحْبَطًا بالقبائح لم ينتفع بذلك ، وإن لم يقع مُحْبَطا وصل إليه .

فأما الغالب من حال السلطان المتمكن ، أنه إنما لا يفعل ذلك المعنى ، أو لاكتساب الاسم ، أو لبعض الأغراض ، فلذلك لا يستحق المدح على ذلك ، وإن كان لا يفعله لقبحه على الوجه الذى وصفنا ، فإن توليه يعظم كما ذكرته ، ويسلم إن لم يحبطه ، ونحن نتقصى القول فى ذلك فى باب الوعيد .

فأما إذا استحق الذم والعقاب على فعل ، فمن حقه أن يكون قبيحا وإن لم يفعله الممكّن منه المخلّى بينه وبين تركه ، وهو عالم بقبحه ، أو متمكن من معرفة قبحه ، وسواء فعله لقبحه أو لغرض سواه ، فإنه يستحق الذم . وإذا كان له فى القبيح نفع يستحق العقاب على فعله .

فأما المدح والثواب على الفعل ، فمن شرطه أن يكون ذلك الفعل واجبا ، أو مُرَغَّبا فيه ، فيحصل له صفة زائدة على حسنه ، وعلى كونه مباحا ، أو يجب أن يكون متمكنا مخلًّى بينه وبينه ، والإلجاء مرتفع . ويجب أن يفعله لحسنه فى عقله ، أو لمـا له حسن ، ويستحق الثواب عليه ، إذا لحقته المشقة بفعله .

١٣٩ / وقد بينا الحال فى المشقة / وأنت تجد تفصيل ذلك فى باب الوعيد .

فإن قال : أفتقولون : إن من يستحق الذم والعقاب على الوجهين اللذين بينتموهما ، يمـكنه إسقاط ذلك بعد استحقاقه ، أو يتعذر ذلك عليه .

قيل له : يمكنه ذلك بالتوبة ، كما يمكنه فيما يستحقه من الذم على الإساءة إلى الغير ، أن يزيله بالاعتذار . ولولا تمكنه من ذلك ، لما حسن منه تعالى أن يديم التـكليف عليه .

الـــكلام فى التوبة

فصــــــل
فى ذكر مقدمة فيه

اعلم أن التوبة : اسم للفعل الذى يزيل العقاب والذم المستحق ، على توبة منه . والاعتذار : اسم لما يزيل الذم المستحق بالإساءة إلى من هو اعتذر إليه ، وهما فى الجنس واحد وإن اختلف الاسم فيهما ، فأما حكمهما فلا يكاد يختلف ، لأن كل واحد منهما من حقه أن يزيل ماهو مستحق بماله به تعلق ، وإنما المستحق يختلف فى الموضعين لا أن حكمهما يختلف فى هذا الوجه ، وإن لم يمتنع اختلاف حـكمهما من وجوه أُخَر تجد بيانها فيما بعد .

وما يثبت من الفعل المجانس للتوبة سمعا ، فإنمـا سمى بذلك تشبيها ، لأن من جهة العقل لا يسمى بالتوبة إلا ما يقع به التلافى ، دون مايكون مصلحة فى المستقبل ، وإن كان لو قيل إن الاسم يتناولهما ، ويتناول الاعتذار الذى يتلافى به ما يستحقه بالإساءة ، ويتنـاول ما يفعله من هـــذا الجنس على طريق الاستصلاح المُساء إليه ، لم يمتنع .

ونحن نذكرهما ، وما يتصل بهما من الفروع ، ونذكر الوجه فى وجوبهما ، ونميز بين ما نعلم اضطرارا من حالهما ، وبين المعلوم باكتساب ، ونبين فروعهما المتفرقة ، فى الـكتب ، وما يجرى مجراها ، مما[1] يجب الوقوف عليه ، فالحاجة إلى معرفة ذلك ماسة .

---

(١) فى الأصل : (ما) . والسياق يقتضى (مما) .

فصـــــل

فى وجوب الاعتذار ، وبيـان وجه وجوبه

اعلم أن العلم بأن المسىء ، إذا صدق فى الاعتذار ، فحاله مفارق لحال المسىء إذا لم يفعل ذلك ، بل كان مقيما على الإساءة ، ضرورىّ[1] .

وقد علمنا أنه لايجوز أن يكون الفرق بينهما ، إلاأن هذا المعتذر قد يلافى ما كان منه ، ولا يصح أن يتلافاه بألا يفعله ، لأن ذلك جهل إذا اعتقده المعتقد . فيجب أن تكون هذه التفرقة تنبي عن أنه لا يحسن أن يُذَم بعد الاعتذار ، كما كان يحسن أن يُذَم قبله ، وأنه مفارق للمُصِرّ ، الذى لم يعتذر فى حسن ذمه ، فلو لم نقل بأن حال المعتـــذر ما ذكرناه ، لنقض ذلك ما ذكرناه من العلم الضرورى .

يبين ماقلناه أن عند العلم بصدقه فى الاعتذار ، يقبح من المساء إليه أن يذمه ، فإذا كان أحدنا هو المساء إليه ، فإنه يعلم باضطرار قبح ذمه ، كما كان يعلم باضطرار من قبل حسن ذمه على الإساءة ، والاعتذار قد غير حال الذم من حسن إلى قبح ، كما أن الإساءة إذا تعرّت من الاعتذار ، غيرت حال الذم من قُبح إلى حُسن . فإذا كان العلم بتغير حال الذم يحصل عند العلم بالاعتذار ، فيجب أن يـكون هو المؤثر ، كما أن العلم الذى ذكرناه ، لما كان يحصل بحكم الذم عند الإساءة ، علم أن سببه الإساءة دون غيرها ، فـكما أن العلم بحسن ذم المسىء ضرورىّ ، وبالتأمل يعلم أنه قبح لأجل الاعتذار ، فصار الاعتذار هو الوجه فى قبح هذا الذم ، وعنده نفع العلم الضرورى ، وإنما تحصل الشبهة فى أنه الوجه فى ذلك أو غـيره ، لأن ذلك

---

(١) (ضرورى) بالرفع : خبر لاسم أن وهو العلم .

يجرى مجرى التعليل ، فإذا علمنا أن عندَه قَبُح ، ولولاهُ ماقَبُح ، بل استمر على حسنه ، علمنا أن المقتضى لقبحه هو الاعتذار .

يبين ذلك أنه إذا أساء نعلم حسن ذمه ، فإذ أحسن الإحسان الـكبير الذى يُوفِي على الإساءة ، من حيث لا يحصل فيه شبهة ، نعلم قبح ذمه ، فـكان الوجه فى قبح ذمه كثرة الإحسان ، لأن عنده علمنا قبح ذمه ، ولولاه لما علمنا ذلك ، فصار الذم المستحَق بالإساءة قد يتغير حاله من حُسْن إلى قبح ، بهذين الوجهين ،
وكل واحد منهما / ينوب عن الآخر . وهذا من الباب الذى ذكرناه ، أنه لابد ١٤٠/
من أن يـكون له أصل ضرورىّ فى العقول ، لأن حسن ذم المسىء لو لم يعلم عند الإساءة باضطرار ، لما كان له أصل ، فجعلنا نفس هـذا الأصل ضروريا ، وحملنا غيره عليه ، فـكذلك قُبْح ذم المسىء عند الاعتذار لو لم يـكن العلم به ضروريا ، لم يكن له أصل سواه ، فوجب أن نجعله أصلا لما عداه ، وكذلك قُبح ذم المسىء إذا عظم إحسانه ، وذلك بمنزلة مابيناه فى حسن ذم من لم يفعل ماوجب عليه ، وأنه أصل فى بابه .

فإن قيل : أفتقولون أن المزيل للذم هو الاعتذار الجارى على اللسان ، أو الحاصل فى القلب ؛ فإن قلتم إنه الجارى على اللسان ، فيجب أن يقبح ذمه لأجله ، وإن حصل فى قلبه العزم على مثل الإساءة والإصرار عليها . وإن قلتم المعتبر بما فى القلب ، فيجب ألا يقبح ذمه ، وإن اعتـذر باللسان ، إذا لم يُعلَم مافى القلب . وذلك يبطل قولـكم : إن الذم المستحق بالإساءة يقبح عند الاعتذار ، بل يجب أن يكون حسنا ، على ما كان عليه ، لأنا نعلم الإساءة فى الحقيقة ، ولانعلم الاعتذار على الحقيقة .

قيل له : إن كان الاعتذار يُعلَم باضطرار ، فلا يمنع عند هذا القول أن يعلم

حصوله فى القلب ، فيقبح ذمه ، لأن الاعتذار هو الندم والعزم ، والعزم والندم هو الاعتقاد ، ومايجرى مجراه ، وذلك لايمنع أن يعلم باضطرار عند ظهور الأفعال. وإن كان لا يُعْلَمَ باضطرار ، فالمعتبر فى قبح ذمه هو القول الظاهر ، وعلى الوجهين لا يلزم ماسألته ، وإنما كان كذلك لأن الواجب على المسىء بذل الجهد فى الاعتذار ، فمن عُلم منه بذل جهده ، قبح منه أن نذمه ، وإن كان يمكن أن نعلم مافى القلب ، فمنده يقبح ذمه ، وإن كان لا يمكن ذلك ،فيما [1] يجرى على اللسان، ولا يمنع أن يقوم أحد الأمرين مَقام الآخر ، إذا علمناه ، كما لا نمنع فى الضرر ، أن يكون الظن بالنفع فيه ، يقوم مقام العلم بالنفع ، وإن كنا مع الظن نجوّز خلافه ، فكذلك إذا علمنا بالظن الاعتذار ، صار ذلك كالعلم بالنفع ، وإذا [2] وهو القول باللسان وما يجرى مجراه ، صار كالظن فى هـذا الباب ، فيقبح ذمه عند ذلك .

فإن قال : إذا كان الاعتذار لا يزيل ما استُحِق عليه من العِوض والبدَل فى الإساءة ، فيجب ألا يزيل الذم المستحق .

قيل له : قد يثبت فى الشاهد الفرق بين الأمرين ، لأن من أساء إلى غيره ، بغصْب أو مايجرى مجراه ، فالاعتذار لا يزيل وجوب رد العَين أو المِثل ، ويزيل الذم ، وماحل هـذا المحلّ لا يجب أن يقاس بعضه على بعض ، لأن العلم بمخالفة أحدها للآخر ضرورى ، ولذلك يستحسن العقلاء فى الإساءة بعد الاعتذار ، المطالبة بالعِوض والأبدال ، ويستقبحون ذمه على ماكان منه من الإساءة ، كما يستحسنون المطالبة بذلك عند زيادة الإحسان ، وإن استقبحوا ذمه . وقد يجب

(١) فى الأصل: (ما) .

(٢) سقطت من الأصل جملة الشرط بعد إذا ، ولعل تقديرها : وإذا كان الاعتذار بما يظهر .

البدل فيما ليس بإساءة ، ولا يحسن الذم إلا فيها ، فأحـد الأمرين كالمنفصل من صاحبه ، ولذلك قد يتأخر العِوض فى الآخرة ، ولا يصح فيه الأداء عاجلا ، ومع ذلك فوجوب الاعتذار ، وتأثيره فى قبح الذم ، لا يتغير .

فإن قال : أوَ ليس الاستحلال والإبراء مما يزيلان الذم ووجوب العوض والبَدَل ، وهذا يبطل ماقلتم .

قيل له : إن الاعتذار هو الندم والعزم ، على مابينته ، والإبراء بخلافه ، لأنه مطالبة من عليه الحق ، للإبراء ممن له الحق ، وإذا استحله فهذا هو المراد ، لأنه لا يجوز فى الحرام أن يصير حلالا بطلب .[1]والمسألة فإنما يريد بقوله[1] لغيره اجعلنى فى حل : أزِل عنى المطالبة بما لك علىّ، وأبرئنى منه أو أخرنى ، لئلا أكون مأخوذا بحقك ، فيحل لى التصرف ؟ وإذا كان أحـد الأمرين مخالفا لصاحبه ، فالسؤال ساقط .

وقد قيل إن الاعتذار إنما سُمّى بذلك ، لأنه إقامة لما أظهره مقام عذر ، لو كان له فيما أقدم عليه من الإساءة ، فكما لو كان له/ عذر ، لم يحسن أن يذم إذا ١٤١/
بيّنه وأظهره ، ولصار فيما أقدم عليـه كأنه لم يفعله ، فكذلك الحال فى الاعتذار ، ولذلك وصف مابين الآدميين بذلك دون التوبة ، لأنه لا يجوز فى التائب إلى الله سبحانه، أن يظهر له أمرا يعرف به باطن أمره ، لأنه تعالى يعلم السر وأخفى . ولذلك لا يعتبر فى التوبة مايظهر باللسان ، كما تعتبره فى الاعتـذار ، إلا إذا اتجهت التّهمة على القاضى ، فيلزمه إظهار التوبة فى بعض الأحوال ، لا لأنها المزيلة للعقاب ، لكن لدفع التّهمة المتوجهة ، فأما المزيل للعقاب ، فهو الذى فى القلب .

فإن قيل : أتقولون إن الاعتذار يزيل كل ذم مستحَق على الإساءة ؟

(١ــ١) العبارة ضعيفة ؟ يريد : وأما المسألة فإنما يريد بها قوله لغيره . . . . والمسألة معطوفة على قوله : والإبراء بخلافه ، ومراده التفرقة بين الاعتذار والإبراء والمسألة .

قيل له : إنما يزيل الذم الذى يختص المساء إليـه باستحقاقه ، دون الذم الذى يستحقه على ما فعـله ، من حيث كان قبيحا ، لا من حيث كان إساءة .

فإن قال : ومن أين أن هناك ذما زائدا يختص المساء إليه باستحقاقه ؟

قيل له : لأنه لو كان قبيحا فقط ، لحسن من العقلاء ذمه ، فلابد للمُساء إليه من اختصاص ، كما أنه لابد إذا أحسن إلى غيره ، من اختصاص المُحسَن إليه ، لأنه يحسن مدحه على مافعله ، من جميع العقلاء ، ويستحق الشكر على المحسَن إليه مع ذلك ، فكذلك لابد من أن يستحق من المساء إليه ذما زائدا ، يجرى مجرى المقابل للشكر . وقد تقرر فى المعقول أن للمُساء إليـه فى باب الإساءة ، ماليس لغيره ، كما تقرر أن المحسَن إليه يلزمه مالا يلزم غـيره فى باب الإحسان ، فصار كما اختص بالإساءة ، اختص بحق لا يساويه غيره فيه .

فإن قال : فمن أين أن الاعتذار إنما يزيل هذا الحق دون غيره ؟

قيل له لأنه يتناوله ، من حيث كان إساءة ، فيجب أن يزول المستحَق عليه من حيث كان إساءة ، فإذا كان هو هذا الذم ، فيجب ألا يزول به سواه . ولو قُرِن إلى الاعتذار الندم على الفعل ، من حيث كان قبيحا ، لزال كلا الذمين .

يبين ذلك أنه لو ندم على الإساءة لقبحها ، على شرائط التوبة ، لزال الذم الذى يحسن من سائر العقلاء ، دون هذا الذم الذى يختص به من وقعت الإساءة إليه ، فكذلك القول فى الاعتذار أنه إنما يزيل هذا الذم دون الآخر .

فإن قيل : فيجب أن يحسن مع بذل جهده فى الاعتـذار ، أن يذمه سائر الناس ، كما كان لهم ذمه من قبل ، والعقل يمنع من ذلك .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأن المتقرر فى العقل إذا أظهر عن نفسه أنه إنما يُذم على ذلك من حيث كان أساء إلى زيد ، لا من حيث كان قبيحا ، أنه

يحسن منهم ذمه ، كما يحسن بهم ذلك فى القبيح ، الذى لا يتعـداه إلى غـيره ، لأنه بالاعتـذار كأنه لم يسئ إلى زيد ، ولا يخرج من أن يكون فاعلا القبيح .

فإن قال : أفهذا الاعتذار الذى وصفتموه ، يجب عليه فى عقله ؟

قيل له : نعم . لأنه يلزمـه دفع المضـارّ فى العقل ، وبالاعتـذار يزيل الذم الجارى مجرى المَضَرة ، لأن من حقه أن يذمه ويؤذيه ، فيلزمه أن يعتذر لهذا الوجه ، لأنه بعد الإقدام على الإساءة ، لا يمـكنه ألا يفعل ماقد فعله ، فواجب عليه بذل جهده ، بنهاية مايمكن ، فيقيم الندم والعزم ، مقام الـكف عن الإساءة ، فإذا كان ذلك واجبا عليه ، فـكذلك مايقوم مقامهما عند تعذره ، وصار ذلك فى بابه بمنزلة وجوب رد العَين فى الغصْب . فإذا تعذَّر فَرَدُّ المثل الذى يقوم مقامه ، فإذا تعذَّر فالعزم على ذلك إذا قدر عليه .

فإن قيل : إذا كان موقع الذم الذى يستحقه من جهة المُساء إليه ، دون موقع الاعتذار فى المشقة . فلماذا يجب عليه الاعتذار ، وعندكم أن دفع الضرر بضرر يُوفى عليه ، غير واجب ؟

قيل له :

إنه لا يظهر فى الاعتـذار أن الضرر فيه قد يزيد على الضرر فى الذم ، بل الظاهر أن الضرر فى الذم أعظم وأكثر ، ولو ظهر ذلك ، لم يجب أن يكون محمولا على ماسأَلت عنه ، لأن الاعتذار يتضمن أمرين : أحدهما دفع الضرر عن النفس ، والآخر دفع الضرر عن الغير ، لأنا قد بيّنا أنه كما لزمه الـكف (١) من اسائه ، فواجب عليه أن يفعل مايقوم مقامه ، مما لا يمكن فى وسعه سواه ، وليس ذلك

(١) فى الأصل : عن إساءة .

إلا الاعتذار ، فيصير بمنزلة حق الغير فى إزالة ما أدخلناه من الضرر عليه عنه ،
١٤٢/ فكما أن ذلك واجب ، ولا يعتبر فيه ماسألت عنه ، / فكذلك القول فى الاعتذار .

فإن قال : أتقولون إن الاعتذار إلى زيد من الإساءة إليه ، يزيل مايختص به من الذم ، دون مايختص به غيره ، ممن أساء إليه ؟

قيل له : إذا كان إساءته إلى كل واحد ، غير إساءته إلى الآخر ، فواجب عليه أن يعتذر إلى الجميع ، والاعتذار إلى الواحد منهم ، لا يغنى عن الاعتذار إلى غيره .

فإن قال : فإذا اعتذر إلى زيد وقد أساء إليه وإلى عمرو ، فيجب أن يحسُن من عمرو أن يذمه ؟

قيل له : كذلك نقول ، وهو بمنزلة وجوب الشكر فى الإحسان عليهما جميعا ، فما لم يعتذر إلى الجميع لا يزول ذم الجميع عنه .

فإن قال : فيجب إذا اعتذر ولم يتب أن يكون الذم والعقاب ثابتا عليه ؟

قيل له : إن الذم الجارى مجرى العقاب لا يزول بالاعتذار ، فهو ثابت عليه، وكذلك العقاب ، وإنما يزولان بالتوبة فقط ، على مانبينه من بعد .

فإن قال : فلو تاب لوجب أن يحسن من المساء إليه ذمه ، وهذا يوجب أن يكون من أهل المدح والتعظيم ، ويحسن مع ذلك ذمه ، وذلك يتنافى عندكم ؟

قيل له : إن الذى يتنافى فى ذلك ما يجرى مجرى الثواب والعقاب ، من الذم والمدح ، فأما مالا يحُل هذا المحل ، فلا يتنافى فيه . وهذا كما نقوله فى الكافر والفاسق ، إنه لا يمتنع أن يكونا من أهل الذم والعقاب ، ويحسن مع ذلك شكرها ، وتعظيمهما على طريقة الشكر ، وإن وجب ذمهما ، والاستحقاق بهما على

طريقة العقاب . فكما لم يتناف ماذكرناه فى هذا الموضع ، على قول شيخنا أبى هاشم رحمه الله ، فكذلك القول فيما ذكرناه فى ذم الشابت ، الذى هو نقيض الشكر ، ويختص به المُساء إليه ، لأنه لا يجرى مجرى الذم البالغ للعقوبة . ولذلك قد يزول مع ثبات الذم ذم العقوبة ، فلا يمتنع أن يثبت مع زواله أيضا ، ولذلك قد يزول هذا الذم ، بكثرة الإحسان ، فالذم الجارى مجرى العقاب ، لا يزول به . وهذا الذى ينبغى أن يُعمل عليه ، دون مايمر فى كتب المشايخ ، لأن الذى يمر فى كتب شيخينا أبى علىّ وأبى هاشم ، رحمهما الله ، ربما يخالف ذلك ، وقد يتنافى .

مسألة مفردة :

إن الاعتذار قد يسقط بموت المُساء إليه ، وإنه يخالف البدَل والعِوض المعجّلين فى الدنيا ، وإنه لا يعود وجوبه فى الآخرة . وبينا حال أهل الجنة ، وحال أهل النار فيه . وبينا الكلام فى الإساءة إلى واحد كيف يكون إساءة إلى غيره ؟ وكيف ينفرد بها ؟ وإذا كانت إساءة إلى جماعة ، كيف حال الاعتذار فيها ، فلا وجه لذكره ، لأن الغرَض بالكلام سواه .

فصل

فى صفة الاعتذار المزيل للذم ، وما يتصل بذلك

من حقه أن يكون ندما على ما كان منه من الإساءة ، لأنها إساءة، ويقترن بها العزم على ألا يعود إلى مثله ، فى كونه إساءة ، فعند ذلك يقبح من المساء إليه ذمه ، ويكون قد فعل مالزمه ، وأزال الذم عن نفسه . والمراد بقولنا : ويعزم ألا يعود إلى مثله ، العزم على ترك الإساءة ، والكف عنها ، من حيث كانت إساءة ، لأن العزم

إرادة ، ولا تتعلق الإرادة بالشيء ألا يكون ، وإنما تتعلق بالأمور على وجه الحدوث . فكأنه مع هذا الندم ، يجب أن يوطن نفسه بهذا العزم ، كراهة الإساءة إليه فى المستقبل .

فإن قيل : وهلا قامت هذه الكراهة مقام ما ذكرتموه من الإرادة ؟

قيل له : إن أحد الأمرين يقوم ذكره مقام الآخر . لأنه لا يكره الإساءة إليه ، من حيث كانت إساءة فى المستقبل ، إلا وقد وَطّن نفسه ، على ما ذكرناه ، ولا يجوز أن يوطّن نفسه على ما ذكرناه إلا وهو كاره للإساءة ، أوفى حكم الكاره لها ، فلا بد من العزم على كل حال .

فإن قيل : هلاّ قام غير الندم مقامه فى الاعتذار ؟

قيل له : ليس فى جملة أفعال القلوب ما يتلافى به العابث غير الندم ، وذلك ضرورى ، فلذلك لم يقم غيره مقامه .

فإن قال : هلا قام العزم الذى ذكرتموه مقامه ؟

قيل له : لأنه لا تعلق له بالإساءة الماضية ، فلا يصح أن يغنى عن الندم .

فإن قال : فهلا أغنى الندم عن العزم ؟

قيل له : لو كان الندم بانفراده يكفى ، لوجب أن يكون بفعله معتذرا ، وإن عزم على أن يسىء إليه فى المستقبل ، مثل الإساءة الماضية أو أعظم منها ، كما أنه
بالندم والعزم يكون معتذرا / وإن عزم على ألا يسىء إليه غيره ، لأنه كان يجب /١٤٣
أن يكون العزم على الإساءة إليه ، فى أنه لا يتصل بالاعتذار ، وليس بشرط فيه كالعزم على الإساءة إلى غيره . وقد ثبت باضطرار ، أنه لا يكون معتذرا ومتلافيا ، مع إظهاره عزمه على الإساءة إليه ، والاستمرار على ذلك . فيجب أن يكون هذا العزم إنما يؤثر فى الندم ، لا بأن يمنع من وجوده ، لكن من حيث منع

ما هو كالمحتاج إليه ، فى كونه اعتذارا ، وليس هناك ما يحتاج إليه ، سوى العزم الذى ذكرناه .

فإن قال : فيجب أن يكون الندم هو الاعتذار ، والعزم الذى ذكرتموه كالشرط فيه .

قيل له : سنذكر القول فى ذلك من بعد ، وإن كان ربما آل الخلاف فيه إلى عبارة ، لأنه إذا كان لا بد منهما فى التلافى ، فجعْل الاسم واقعا على أحدهما ، والآخر شرط فيه ، أو جعل الاسم لهما جميعا ، لا يمنع من الحاجة إليهما فى التلافى . فلذلك صار الخلاف فيه ربما آل إلى عبارة .

فإن قال : فيجب على ما ذكرتم ، ألا يصح اعتذاره من إساءة دون غيرها ، والمساء إليه واحد .

قيل له : كذلك نقول . لأنه ينبئ عن أنه لم يندم عليه ، من حيث كانت إساءة . وقد بينا أن هذا هو الاعتذار . يدل على ذلك أنه لو اعتذر إليه من حيث ضَرّه ما فعله ، أو لغرض من المنافع ، أو على طريق الاختداع وظهور ذلك ، لم يحسن قبول عذره ، وإلا زال الذم عنه . فلا بد من أن تكون صفته ما ذكرناه .

يبين ذلك أن الذم استحقه من حيث كان إساءة ، لا لسائر الأوصاف . فيجب أن يندم عليه ، على الوجه الذى له حسن ذمه ، دون ما عداه ، ومن حق العزم أن يطابق الندم فى التعلق ، فلذلك وجب أن يعزم ألا يعود إلى مثله ، من حيث كان إساءة ، على ماسنبينه . وأما الاعتذار من إساءة ، مع المُقام على إساءة ، ففيه ما يُعلم باضطرار ، وفيه ما يعلم باكتساب ، فالذى يعلم باضطرار ، أنه لا يصح أن يعتذر من غصْب ، وهو مقيم على أمثاله ، ولا يجوز أن يعتذر من قتل

ولد له ، وهو مقيم على قتل ولد آخر ، فيما يتضح من الأسباب ، على هذا الحد ، فنعلم باضطرار أنه لا يجوز أن يعتذر من أحدهما ، مع الإقامة على الآخر ، وأنه إذا أظهر ذلك ، لم يجب قبول عذره ، وكان ما أتاه وجوده كعدمه . وما يلتبس الحال فيه ، يجوز أن يعتذر من قتل ولد ، مع المقام على منع دَيْن يسير ، أو كسر قلم ، أو ما يجرى مجراه ، فالواجب أن ينظر فيه ، فإن وجب حمله على ما قدمناه ، حُمل عليه ، لأن باب الاعتذار بمنزلة قبح الكذب ، فكما لا يمتنع فى بعضه أن يعلم باضطرار قبحه ، ثم يحمل عليه باقيه ، فكذلك القول فى الاعتذار .

وقد عرفنا أن العلة فيما قدمناه ، أن إقامته على الإساءة الثانية ، يبين من حاله أنه لم يندم على الأوَّلة[1] ، من حيث كان إساءة ، فوجب أن يصح اعتذاره ، دون أن يكون مقاما عن كل ما يعلمه إساءة ، ليسلم بذمه[2] على الوجه الواجب ، وقد علمنا أن اليسير من الإساءة كالعظيم فى ذلك ، فيجب حمله عليه ، وليس لأحد أن يدعى حسن الاعتذار من قتل ولد ، مع غصب درهم أو كسر قلم . ونقول : ما تقولون إنه واضح معلوم باضطرار ، هو الذى يجب حمله على هذا الوجه . وذلك لأن الذى قدمناه متقرر فى عقول العقلاء ، ويعدون القائل إذا قال : إنى أعتذر من قتل ولدك[3] ، وأنا مقيم على قتل الآخر متجاهلا ، فإذا صح فيه أنه معلوم باضطرار ، فالواجب فى الأمر اليسير الذى سألوا عنه ، أن يكون محمولا عليه . وإنما التبس هذا الأمر اليسير ، لأنه ربما لم يحفل كثير من الناس بمثله ، ولم يعدوه إساءة ، كما يلتبس الكذب الذى فيه نفع ، من حيث يعد كثير من العقلاء النفع

(١) الأوَّلة : يعنى الأولى . انظر (تاج العروس : وأل) . وهى جائزة عند الكوفيين . وانظر ص ١١٣ من هذا الجزء .

(٢) فى الأصل : (بذمه) ولعله تحريف عما أثبتناه .

(٣) فى الأصل : (ولدك) . والصواب ما أثبتناه .

الذى فيه مقتضيا لحسنه ، فإذا صحت العلة التى ذكرناها ، وجب تساوى الكل فيما قدمناه ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه إنما لم يحسن قبول اعتذاره ، من قتل أحد الولدين ، وهو مقيم على قتل الولد الآخر ، لاتفاقهما فى الاسم ، أو الجنس ، أو العظم ، أو الزواجر والدواعى ، لأن جميع ذلك قد يفترقان فيه ، بأن يكون أحد الولدين / أصلح من الآخر ، وأعظم منزلة ، فأما الاسم والجنس فقد علمنا أنه /١٤٤
لامعتبر به فى هذا الباب . على أنا قد بينا أن الواجب أن يندم على فعله لوجه ما ، ولا بد من أن يكون ذلك الوجه معقولا ، ولا وجه يصح أن يعتبر فى ذلك ، إلا كونه إساءة ، لأنه الوجه الذى لأجله لزم الاعتذار ، ولأجله استحق الذم ، دون ما عداه ، وليس بعض ما عداه بأن يعتبر بأولى من بعض ، فإذا لم يصح اعتبار البعض ، فيجب ألا يصح اعتبار الكل ، وذلك يبين أن اليسير من الإساءة إذا أقام عليه ، كالعظيم . ولولا صحة ذلك ، لوجب أن يصح منه أن يعتذر من الغصب وهو مقيم على منع الرد ، أورد المثل ، لافتراقهما فى الاسم والجنس ، وكأنهما قد يفترقان فى العظم والزواجر والدواعى ، وبطلان ذلك يعلم باضطرار . ولولا صحة ذلك لوجب إذا قتل له ولدا ، وهو مقيم على ضربه وجَرحه ، أن يحسن قبول اعتذاره ، لافتراقهما فى الاسم والجنس ، وسائر ما ذكرناه . وقد عرفنا أن قبل خطور هذه الأحوال بالبال ، يعلم العقلاء تجاهل هذا المعتذر ، ويعلمون صحة اعتذاره ، إذا قال أنا معتذر من كل الإساءات ، عازم على ألا أعود إلى شىء من الإساءات . فيجب أن يكون هو المعتبر فى صحة الاعتذار ، دون غيره ، ولأنه يلزمه ترك الإساءة إليه ، لأنها إساءة ، لا لغير ذلك من أوصافها ، والاعتذار على ما ذكرناه يقوم مقام الترك ، لو كان فى مقدوره . فيجب أن يدوم عليه ، على هذا الحد ، لأنه إساءة ، وهو مقيم على ما يعلمه أو يعتقده إساءة إليه .

فأما مالا يُعلم ذلك من حاله ، ولا يعتقده ، بأن يخطر له بالبال ، أو يعتقد أنه إحسان ، أو ليس بإساءة إليه ، فاعتذاره قد يصح من الإساءات ، مع المُقام عليه ، على ماسنبينه من بعد ، لأن المعتبر فى هذا الباب هو بالدواعى ، والذى يجمعه الداعى فى هـذا الباب ، ما يدخل تحت علمه واعتـداده ، لأنهمـا المعتبر فى باب الدواعى والصوارف ، فأما إقامته على الإساءة إلى غيره ، فلا يقدح فى الاعتذار ، لأنه إنما يجمع الإساءة إليـه دون غيره ، ولذلك يتمكن من إزالة الذم الذى يستحقه أحدهما دون الآخر ، ولو كان لأحدهما بالآخر تعلق ، لوجب إذا مات وتعذر الاعتذار إليه، ألا يصح أن يعتـذر إلى الموجود منهما ، وأن يكون بمنزلة تعذر الاعتذار عليـه ، لمنع أو إلجاء .

وبعد ، فإن الذى يعلمه من الأسباب : لا يحصل باذلا لجهده فى التلافى ، إلا بأن يعتذر من جميعه ، ويكون ندمه عليه ، لأنه إساءة ، على ما قدمناه . فأما مالا يعتقده من ذلك ، فالندم عليه فى الوقت يتعذر ، وإنما يلزمه أن يعلم حاله فى الثانى، ثم يندم عليه ، فصار ذلك فى أنه لا يخرجه أن يكون باذلا لجهده ، فيما صح أن يَعتذر منه ، بمنزلة الواحد ، لما يردّه من بعض الغصب دون بعض ، فى أنه المعتذَر منه ، لا يخرجه من أن يكون فاعلا ما يجب ، فيما يتمكن منه . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن المعول فى وجوب الاعتذار هو ما يجده كل واحد من نفسه . يومئ بذلك إلى أنه يعلم باضطرار وجوبه ؛ وقد بينا القول فى ذلك ، وكشفنا عن وجه وجوبه . وقال رحمه الله : إن الاعتذار إنمـا يجب على من أساء ، كالعوض والبـَدل ، لـكنه يجب على المسىء أن يعرف غيرُ زيد تدَمـه على الإساءة إليـه لئلا يُذَمّ .

وهذا إنما أوجبه التهمة المتوجهة إليه ، فلولم يعلم أحد إلا زيد سواه[١] ، كان لا يجب هذا التعريف ، لـكنه إذا ظهر ذلك ، لزمه أن يعرفهم ، لئلا يظنوا ثباته على الإساءة إليـه ، ولـكى يعرفوا إقلاعه . ويوشك أنه إنمـا ذكر وجوب ذلك على قوله فى الاعتذار : (إنه يزيل الذم والعقاب) ، لأنه قد نص على ذلك فى كتاب الأبواب .

فأما إذا كان الاعتذار لا حظ له فى إزالة العقاب ، على ما بينا أنه الصحيح ، فإنما يلزمه تعريف غيره الاعتذار ، لئلا يَظن أنه مخلّ بواجب ، وهو الاعتذار . ففى الحـالتين يجب التعريف ، إذا ظهر أمره ، لـكنه فى الوجـه الأول يجب من جهات ، وفى / الوجه الثانى إنما يجب من جهة واحدة . ١٤٥/

فصـــــل

فى تمييز ما يلزم منه الاعتذار ، مما لا يلزم ذلك فيـه

اعلم أنه إنما يلزم مما هو إساءة إلى المعتذَر إليه ، دون ماعداه ، فـكل مادخل فى ذلك ، فالاعتذار منه واجب ، وما خرج عنه ، فالاعتذار فيه غير واجب ، لأنه بمنزلة إزالة الضرر ، فيمن لم يسىء إليه ، لم يوقع به مضرة فيلزمه إزالتها . فلذلك فارق حاله حال المسىء ، ولأنا قد بينا أن الاعتذار يجب لـمكان الإساءة ، كما أن الشكر يجب لـمكان الإحسان . فقدُ الإساءة يزيل وجوبه ، كما أن فقد الإحسان يزيل وجوب الشكر ، ولا يمتنع تعلق وجوبهما بهذين السببين ، فإن افترق حالهما من حيث يجب الشكر على من إليه وصل الإحسان . ويجب الاعتذار لا على من

---

(١) فى الأصل : (فلو لم يعرف أحد إلى زيد سواه) . ونظن أن (إلى) محرفة عن (إلا) . وأن (سواه) زيادة فى الـكلام لاتفيد شيئا .

وصلت الإساءة إليه ، بل يجب على من كان من قِبَله الإساءة ، لأن ذلك فى بابه ، تميز له المدح والتعظيم والعوض ، فكما أنهما يجبان على غير فاعل الواجب والحسن ، ويستحقهما بفعله ، والعِوض يستحقــه بفعل غيره فيه ؛ فـكذلك القول فيما يجب بالإحسان والإساءة ، وهذا من الوجه الذى ذكرناه بيّن ، لأنه إذا أحسن إلى غيره استحق الشكر عليــه ، بدلا منــه ، فيلزمه أن يتعب نفسه بالشكر ، لمـكان النفع الواصل إليــه . والمسىء يلزمه أن يتعب نفسه بالاعتــذار ، لمـكان إحلاله الضرر بغيره .

وإنما الذى يلتبس فى هذا الباب حال أمور تُلحق بالإساءة ، وليست منهــا ، أو تخرج عن الإساءة وهى منها . ونحن ننبه على القول فى ذلك .

وقد بينا أن أحدنا قد يسىء إلى من لاعقل له ، كما يسىء إلى العاقل ، فلايلزمه الاعتذار إليه ، وإن لزمه العوض والبدَل ، فيعلم أنه لامدخل للعقل والعلم فى وجوب العوض ، وأن لهما مدخلا[1] فى وجوب الاعتــذار ، ولذلك يسقط الاعتــذار ، لخروج المساء إليه عن هذه الحال ، ولا يسقط العِوض ، فصار من حق الاعتذار أن يكون المعتذَر إليــه ممن يعرف موضع الإساءة ، وتأثير الاعتذار فيهــا ، كما أن من حق الشكر ، ألا يجب إلا على من يعرف موقع الإحسان ، ويصح ذلك فيــه ، دون من لا يعرف .

فإذا صح ذلك ، فلا بد من أن يُعتبر فى وجوب الاعتذار الإساءة ، ويعتبر مع ذلك حال المُساء إليــه ، ومعرفتــه بذلك ، أو تمكنه من معرفة ذلك . فلو أنه غَصَبَه مالا ولم يعلم به ، ثم رده إلى مكانه وهو لا يشعر ، لما ألزمه الاعتذار ، لفقـد الشرط الثــانى ، وإن كان بالغَصْب لم يخرج من أن يكون مسيئا ، لـكنه لما لم يعلم

(١) فى الأصل : (مدخل) . وهو غلط من الـكاتب .

ذلك حتى زالت الإساءة ، كانت كأنها لم تكن ، وسقط وجوب الاعتذار ، فيجب على هذا الوجه اعتبار كلا الوجهين فى وجوبه ، على ما قدمناه . ولو أنه تناول من ملـكه ما المعلوم أنه لا يحفل به ، ولا لفقده مضرة ، لم يلزمه الاعتذار ، وإن كان الضرر واقعا ، لما لم يعتقد ذلك فيه ، ولذلك لو تناول هذا القدر ممن يعتد بذلك ، لزمه الاعتذار ، وكل ذلك يقوى ما قدمناه . ولو غصبه شيئا ولم يرده ، وعلم أنه لا يقف عليه أبدا ، وغلب على ظنه ذلك من حاله ، فالاعتذار غير واجب عليه ، لفقـد العلم الذى ذكرناه . ومتى غَصَبه ، ووقف عليــه ، أو لم يقف عليه وغلب فى ظنه أنه سيقف عليــه ، على وجه يغمه ويؤذيه ، فالواجب عليه الاعتذار والرد جميعا . فإن أمكنه أن يجعل الرد مع الاعتذار فهو الواجب ، وإن لم يمكنه قام بهما حَسْبما يمكنه من التقديم والتأخير ، ويحل ذلك محل إحسانه إليه ، على وجه لا يتمكن من معرفته ، فـكما أن الشكر لا يجب فيما ذا حاله ، فـكذلك لا يجب عليه الاعتذار فى مثله ، ولو أن الطبيب داوى جرحــه ، وقصـد إلى الإساءة بأن فعل ما يزيد فى الضرر بالمجروح ، يظن ذلك نفعا ، لما لزمه الاعتذار ، وإنما يلزمه إزالة المضرة بما أمكنه . وربما كان الاعتذار فى مثل ذلك هو الموصل للغم ، وموضوعه إزالة المضرة ، فلا يجوز أن يجب على وجه يقتضى حصول المضرة .

١٤٦/ فإن قال : / أفيجب على من أساء إليه ، مع أنه لا يصح أن يعلمه ، أن يزيل المضرة عنه ؟

قيل له : ذلك واجب عليه ، لأنه الفاعل لها ، فإذا أمكنه إزالتها ، لزمــه ذلك ، وإزالة المضرة إنما تـكون فى المستقبل ، فلا يخرج العِوَض من أن يكون ثابتا[1] فيما قد حصل ، لأن إزالته وقد وقع محال ، فليس لأحد أن يقول : كيف

(١) رسمت الـكلمة فى الأصل : (بالنا بنقطتين مفترقتين ، فقرأناها (ثابتا) وهى مناسبة المقام .

يلزمه فى ذلك الإزالة والبدل جميعا ، لأنا ألزمنا أحدهما ، فى غير الوجه الذى ألزمنا الآخر فيه ؟ ومتى فعل به مايغمه ويؤذيه ، فإنه يلزمه الاعتذار ، وجَبَ فيه العوض أو لم يجب ، لأنه إن شتمه أو تناوله بمكروه ، فغمه بذلك ، فالواجب عليه أن يعتذر ، وإن كان العوض فى الوقت لا يجب فى ذلك ، ويتأخر إلى الآخرة . والواجب فيما هذا حاله أن يعتبر ، فإن كان هذا السبب فى الغم ، فالاعتذار واجب ، وإن كان ذلك الغم مما جلبه على نفسه ، فالاعتذار غير واجب . ولا بد فى سبب الغمّ من أن يكون من باب المحظور ، لأنه إن كان مما له أن يفعله ، حل محل ذمه الفاسق والكافر ، فى أنه وإن غمهما لا يلزمه أن يعتذر . ومتى كان مما يفعله قبيحا ، فقد يكون كالموجب للغم ، وقد لا يكون كذلك ، وإنما يجب الاعتذار فى الوجه الأول دون الثانى ، لأن الثانى هو الذى أضر بنفسه ، دون فاعل ماليس بسبب لغمه ، فلو أن أحدنا تكلم بقبيح ، واغتم المؤمن بذلك ، كما يغتم بوقوع القبائح والمعاصى ، لم يجب الاعتذار إليه ، لأنه غير موجب لغمه ، كما يوجبه الشتم ، وتناول العِرض ، إلى ماشاكل ذلك .

فإن قيل : فما قولكم فيمن شتمه بحيث لا يعلم ، ولم يغتم بذلك ، لفقد علمه ، أيلزمه أن يعتذر إليه ؟

قيل له : إذا لم يعلم ، ولا خاف هذا الشاتم أن يعلمه ، فالاعتذار ساقط ، بل ربما قبح ذلك ، لأنه وصّل به إليه ، غَمًّا لولاه لما وصل ، فاعتذاره بمنزلة من يحكى عنه مافعل . فأما إن قوى فى ظنه أنه سيسمع ، ومتى تعرّى عن الاعتذار لحقه غم ، وإذا قارنه الاعتذار لم يلحقه ذلك ، أو تناقص ، فالواجب عليه أن يعتذر ، لأنه قد أضرّ به ، وفقد الاعتذار مما فيه مَزيد مضرة ، فالواجب عليه أن يفعله .

فإن قال : فما قولكم فيمن ذم من اعتقد أنه على باطل ، ثم بان له أنه على حق ، أيلزمه أن يعتذر من ذلك الذم ؟

قيل له : إن المحقّ ربما لم يحفِل بذم المبطل ، وربما تأذى به ، فإن علم أو ظن أنه قد غمه بذلك وآذاه ، لزمه الاعتذار ، وإلا فهو غير واجب . فأما إذا ذمه على وجه يعلم أنه قد غمه به ، فالاعتذار واجب منه ، لأنه بسبب الغم ، وقد فعله على وجه لم يكن له أن يفعله .

فإن قال : فما قولكم فيمن هجر أخاه المؤمن أوقاتا ، أيلزمه الاعتذار ؟

قيل له : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يهجرنّ أحدكم أخاه فوق ثلاث ، ولم يَحُدّ هذا الحد ، لأن مادونه يحل ، لكن لأن هذا القدر بالعادة ، قد يشغَل عن معاشرة الأخ ، ومازاد على ذلك فالغالب أنه لا يشغل عنه ، وإلا فقليله ككثيره ، فإن سلم عليه أخوه ولم يردّ السلام ، فاغتم بذلك ، لزمه الاعتذار . وكذلك متى استدعى منه مايوجب مخاطبته ، لأن ذلك كالحق له من جهة المشاركة فى الإيمان ، لأنه كما يجب نُصرته ، والذبّ عنه ، فكذلك يجب فى عُسرته ما ذكرناه . فأما إذا استدعى منه مالا يوجبه الدِّين ، فإن الاعتذار لا يجب ، وإن غمه ، وذلك كأن يستدعى منه البذل والمواساة على وجه قد اعتاده منه ، أو على حدّ الابتداء ، لأنه عند ذلك إذا اغتم ، فهو الجالب للغمّ على نفسه ، وما فعله المانع مما طلب ، ليس بمحظور ، ولذلك لو طلب منه عند الضرورة والحاجة مايلزمه بذله ، فلم يفعل ، لزمه الاعتذار .

واعلم أن المعتبر فى باب الإساءة بما يُعلمُ اعتداد الناس به دون الإظهار ، لأن الواحد قد يتأذى مما يُعامل به ، ولا يظهره بلسانه ، لبعض الأغراض . فلو

[كان](١) له دَين على رجل ، وطالبه فلم يرد مع القدرة ، ولم يَظهر من المُطالب الشكوى ، فليس يخرج الاعتذار من أن يكون واجبا ، لأن المعلوم أنه قد يتأذى بتأخير ذلك ، فلو علم من حال من لا يطالب بدينه مثل ذلك ، لوجب / الاعتذار ، ١٤٧ / وإن لم يطالب أصلا ، لأنه قد يجوز أن يكُف عن المطالبة لبعض الأغراض : من خوف وغيره ، ولا يخرج من أن يكون كارها بقلبه تأخر حقه ، مغتما بذلك . ولو علم من حال من يطالب المطالبة الشديدة : أنه وإن أخر عنه لم يعتد بذلك ، ولم يهتم به ، فالاعتذار غير واجب ، وإنما تجعل هذه الأمور الظاهرة كالدلالة على مافي القلب ، فمتى عُلم مافي القلب بعادة أو بغيرها ، لم يكن بالظاهر معتبر . وعلى هذا الوجه لا يجب إذا جرت العادة بسكوت كل الناس أو بعضهم عن بعض ، فيما قد يلحق من الأذى ، ألا يلزم فيه الاعتذار ، لأن من دخل غيره داره ، ووطئ بساطه ، فأثر فيه من جهة الوحل والطين ، والمتعالم أنه يؤثر في قلبه ، وإن كان لا ينطق ، فالواجب فيما هذا حاله الاعتذار ، لأن الأصل فيه أنه أساء إلى أن يُعلم من حال مالكه ، أنه لا يعتد بذلك ، لكثرة ملك أو سماحة نفس .

فإن قال : فما قولكم فيمن دعا إنسانا إلى مذهب باطل يقبل منه ، أيلزمه إزالة هذه المضرة والاعتذار ، أو لا يلزمه ذلك ؟

قيل له : قد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، فيمن دعا غيره إلى الضلال فقبله ، أنه مع التوبة يلزمه أن يعرفه بطلان مادعاه إليه ، إن ظن أن ذلك يؤثر ، لأنه المختص بأن أضرّ به ، فإذا علم أو ظن صحة إزالة ذلك ، لزمه ، فأما إن لم يظن ، فسبيله سبيل سائر الناس ، إذا أرادوا نهيه عن هذا المنكر . وقال رحمه الله : متى

(١) [كان] : ساقطة من الأصل .

أفتى المفتى بخلاف النص ، وفيه ظلم رجل يلزمه أن يبين خطأه فيما أفتى ، إن لم يكن هناك من ينوب عنه ، أو كان هناك من ينوب عنه لكنه علم أنه إلى القبول منه أقرب ، فأما إذا لم يكن الحال هذه ، فحاله كحال غيره ، وإنما يلزمه بيان ذلك متى أوهم تركه للبيان أنه متمسك بالخطأ .

فأما الكلام فيما يضمن المفتى ولا يضمنه ، فقد تقدم من قبل . ومتى انكشف لمن دعاه إلى الضلال أنه قد أساء إليه بما فعل ، فواجب عليه أن يعتذر إليه ؛ وكذلك يلزمه الاعتذار إذا أمّل أن ينكشف له ذلك ، على نحو ماقدمنا ذكره .

فإن قال : فما قولكم فيمن يتمكن من منع غيره من الإضرار به ، فلم يفعل ، أيكون مسيئا يلزمه الاعتذار ؟ وهلا قلتم إنه يلزمه إذا كان هذا حالة الاعتذار إلى الظالم والمظلوم ، لقوله عليه السلام : (أعن أخاك ظالما أو مظلوما ؟ قيل له : يارسول الله ، وكيف أعينه ظالما ؟ قال : بأن تمنعه من الظلم) . ومتى قلتم ذلك لزمكم فيمن لم يمنع غيره من المعصية أن يكون مسيئا إليه . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يكون تعالى مسيئا ، إذا لم يمنع المكلَّف من المعاصي ؟

قيل له : إن المتمكن من هذا المنع ، هو غير مسيء إلى المظلوم ، ولا إلى الظالم ، من جهة العقل ، وإنما لحقت الإساءة من جهة الظالم ، والظالم مسيء إلى نفسه من جهة فعله القبيح ، الذي يستحق به الذم والعقاب ، فلا يلزمه الاعتذار عقلا ، وإن اغتم المظلوم ، لأن هذا الرجل لم يمنع من ظلمه ، فذلك غم جلبه على نفسه ، من غير سبب كان من هذا المتمكن ، فلا يلزمه الاعتذار .

فأما من جهة السمع ، فذلك يجب عليه إذا تمكن ، فيصير كالحق المظلوم ، ويصير بمنزلة الهجرة ، وترك رد السلام ، فلا يمتنع أن يلزمه الاعتذار إذا غمه

ذلك وآداه . فأما تركه منع الظالم ، فليس بإساءة إليه ، لأنه الذى أضر بنفسه دونه ، فلا يلزمه الاعتذار وإن كان يلزمه من جهة النهى عن المنكر ، أن يمنعه من الظلم .

فإن قال : فما قولكم فيه إذا علم بمكان من يلزمه رد الوديعة ، وقضاء الدين وما شاكلهما ، ووجد صاحب الحق طالبا لموضعه ، فلم يدله عليه ، أيكون مسيئا إليه بذلك ؟

قيل له : يلزمه أن يدُله على مكانه ، مع سلامة الأحوال ، فإذا فعل ذلك يكون محسنا ، وإذا لم يفعل ذلك فليس هناك مزيد غم يلحق قلب صاحب الحق ، إلا أن يعلم صاحب الحق بأنه عالم بمكان مَن له عليه الحق ، فيزيد ذلك فى غمه عند مطالبته له بالدلالة ، فيلزمه عند ذلك الاعتذار إذا فرّط فيما يلزمه . هذا إذا علم أن المطالب يقتصر على أخذ حقه ، فأما إن خاف من طلب زيادة ، أو إضرار به ، فيحرُم عليه ، أن يدله عليه ، وإنما يلزمه أن يوصى من عليه الحق بالخروج منه . فأما الواحد منا إذا وهم من لا يستحق التعظيم أنه من أهله ، بما يتعاطاه من قول
وفعل / فى إكرامه ، فليس بمسىء إليه ، ولا محسن ، لأنه وضع التعظيم غير ١٤٨ /
موضعه . ويلزمه أن يعرفه ماتزول به الشبهة ، لأنه كالشبهة فى الدين ، إلا أن يعلم أن ذلك لا يُعتدّ به ، فلا يلزمه بيان ذلك . ولا معتبر فيما ذكرناه ونذكره بالرسوم والعادات ، لأنهما ربما أثرا فى تحسين قبيح ، وتقبيح حسن . وإنما المعتبر بما يقتضيه العقل والدلالة ، وإن كان لا يمتنع فى بعض العادات أن يؤثر ، فيصير بمنزلة الإباحة ، فيتغير حال المحظور به ، أو بمنزلة الحاضر ، فيتغير حال المباح به . فلو أن العادة جرت فى بعض الدور بجواز[1] الدخول إليها بلا إذن ، لحل ذلك كما يحل بالإباحة . وعلى هذا الوجه يحل تناول الماء الموضوع على الطرق ، لأن

(١) فى الأصل : جواز .

أمارة الإباحة قد حصلت فيه . وكذلك القول فى الشارة عند الولائم ، وإن لم يقع منه قول ، لأنه بمنزلة الإباحة ، والواجب أن تنظر فيما تتصرف فيه ، فإذا علمته ملكا للغير ، أو ظننت ذلك بأمارة صحيحة ، جعلت الأصل فيه حظر التصرف إلا بإذن . فإذا علمت أن هناك إباحة بقول أو عادة ، زُلت عن الحظر إلى الإباحة ، وإذا لم تعلم ذلك فالأصل الحظر فى ذلك . فمتى علمت ماهو الحظر ، وعلمت أو ظننت وقوف المالك عليه ، لزمك الاعتذار ، إذا لم تكن الحال هذه ، فالاعتذار ساقط ، على مابيناه من قبل ، وقد بينا أن الحظر لا يزول بالرسوم والعادات التى تجرى لا على وجه يدل على الإباحة .

واعلم أن ما يفعله الإنسان من التصرف قد يكون مما لا يختص به واحد بعينه ، بل يكون إساءة إلى قوم قد اختصوا بخطة ومحِلة ، أو بالاشتراك فى صناعة أو فى علم ، فالواجب فيمن أقدم على ذلك ، وعلم تأذى القوم به ، أن يعتذر إلى جميعهم ، إما على جملة أو على تفصيل ، فلو أنه أساء إلى أهل بلد ، بمنعهم الماء الذى يشربون فى وقت دون وقت ، أو بسد طريق عليهم ، إلى غير ذلك ، فالواجب عليه إظهار الاعتذار على وجه يُظَن وقوف الجماعة عليه ، ولا يلزمه تفصيل ذلك إلى الأعيان ، ولو أنه أساء إلى أهل محِلة بأمر يخصهم ، للزمه مثل ذلك ، فلو سعى رجل بأهل العدل إلى بعض السلاطين ، حتى نالهم من جهته مكروه ، للزمه فى الاعتذار ما ذكرناه ، من غير تفصيل .

واعلم أن الدِّين ربما يقتضى كون الفعل مضرة ، فيلزم فى مثله اعتذار ، فلو أن رجلا استخف بالمصاحف فى بلد ، فنال أهله بذلك مَضرة وغم ، لكان فى حكم الإساءة إليهم ، فيلزمه الاعتذار . وهذه الإساءة تتبع الدّين ، ولذلك من لم يعتقد الإسلام لا يعده إساءة ، ولا يخرج ذلك من أن يكون إساءة فى الحقيقة . فأما

السلطان إذا أفسد النقود ، فالواجب أن ينظر فيه ، فإن قام ذلك الفاسد مقام الصحيح فى المعاملة ، مع المعرفة بحاله ، فليس ذلك بإساءة إليهم ، وإن كان لا يقوم مقامه ، وإنما يُبايع[1] به على طريق الحيلة والتدليس ، فذلك محرّم ، ويكون مسيئا به فى الجملة ، لكن الإساءة إذا وقعت هذا الموقع ، ولا يعلم من تعلقت الإساءة به ، بعين ولا صفة ، فالاعتذار إنما يجب بالإظهار على وجه يغلب فى الظن أنه يطابق فى الظهور للإساءة التى فعلها . فأما من جوز على من بايعه النقد الفاسد ، فإن كان لنقصانه قيمة ، فهو لازم له ، وهو مسىء ، وإن كان لا قيمة له ، ويعد كالعيب ، فهو أيضا مسىء ، لأنه ليس المعتبر فى الإساءة إلا بالإضرار ، فإذا كان يتعسر عليه بهذا النقد الشائع ، ولو كان النقد صحيحا لسهل عليه ، فقد غمه وآذاه . فإذا علم بموضع ذلك ، لزمه الاعتذار إليه .

وجملة هذا الباب تدور على أمرين :

أحدهما : إقدام ، والآخر منع ، فمن حق المنع أن يكون منعا من حق له ، إما نفع ، أو دفع مضرة ، ولا فرق بين أن يتصل ذلك ببدن أو مال أو غيرهما . ومن حق الإقدام أن يكون إقداما على إضرار ، أو اتصال غم ، أو ما يقتضيهما . فمتى كانت الحال ذلك ، وعرّف من يختص بذلك هذا الإقدام ، وهذا المنع ، أو تمكن من معرفته بأمارة صحيحة ، فالاعتذار واجب . فأما إذا لم يتعلق ما فعله من القبيح بغيره ، من أحد هذين الوجهين ، فالتوبة واجبة دون الاعتذار .

وإنما بسطنا جملة القول فى الاعتذار ، لأن للتوبة به تعلقا ، من حيث كانت
لا تصح مع الإقامة على ترك الاعتذار ، فى كثير من الأحوال / ومن حيث كان /١٤٩
كالأصل لها فى الوجوب وفى الأحكام .

(١) فى الأصل : يتابع . وهو تحريف .

فصل

فى أن التوبة واجبة

قد بينا من قبل أن دفع المضار واجب . فإذا علم المكلف أنه قد استحق عقابا وذما ، إما على فعل أو إخلال بفعل ، فالواجب عليه إزالة ذلك ، بما يمكنه ، ولا شىء يصح أن يزيل به ذلك إلا التوبة ، على ما نبينه ، فيجب أن تكون لازمة له .

يبين ذلك أنها لا تلزم من لم يستحق عقابا ولا ذما ، وإنما تلزم من بعد هذا الاستحقاق ، فيجب أن يكون هو الوجه فى لزومها ، على ما بيناه ، ويفارق كثيرا من العبارات التى تلزم للمصالح . وقد تجب ابتداء وعقيب غيرها .

فإن قيل : أليس ما يجب لدفع الضرر ، من حقه ألا يجب إلا عند العلم بذلك الضرر ، أو الخوف منه ، وعند كون المدفوع من الضرر أعظم مما يُدفع به ، فيجب على هذه الطريقة ألا تجب التوبة على من يعرف استحقاق العقاب من أهل العقل ؟

قيل له : قد بينا أن الشىء قد يجب وإن لم يعلم المكلف وجوبه ، إذا تمكن من معرفته ، فالمكلف إذا أمكنه معرفة العقاب الذى يستحقه ، فالتوبة واجبة ، كوجوبها إذا لم يعرف ذلك .

وبعد ، فإنه يعلم بعقله وجوب الذم ، وعليه فيه مضرة ، فلا يمتنع أن تجب التوبة لإزالته ، كما قلناه فى الاعتذار .

فإن قال : إن ذلك يصح ، متى كانت التوبة أقل مشقة مما يجده بالذم ، فأما إذا كانت أشق ، فيجب ألا تكون واجبة لهذا الوجه .

قيل له : قد بينا أن الاعتذار وإن شق على النفس ، فإنه يجب لإزالة الذم ،

وإن وجوبه معلوم بالعقل ، فللذم تأثير فى هذا الباب ليس لغيره ، فلا يمتنع أن يجب على العاقل إزالته ، بما كان أشق ، وبما كان أخف . ويفارق سائر ما يدفع به المضار من هذا الوجه .

وقد بينا أن الذم الذى يستحقه على الفعل ، قد كان يجب عليه الكف عن الفعل الذى يستحق به ، فإذا فات ذلك لزمه التلافى ، وكما أنه لزمه الكف من غير اعتبار ما بين الكف وبين الذم من المشقة ، فى المفاضلة أو المساواة ، فكذلك القول فيما يزيله به ، أنه لا يعتبر به هذا الاعتبار ، ولو قيل إن الذم المستحق بالإساءة له مزية ، فيجب الاعتذار لأجله ، لأنه الذى أدخل الضرر على المُساء إليه ، فيلزمه إزالته أو ما يجرى مجرى الإزالة ، وليس كذلك حال الذم الذى يُستحق على القبيح ، لأنه إنما يستحقه بأمر يخصه ، فلا يجوز أن يلزم فى العقول دفعه بما هو أشق منه .

ويقال إن التوبة إنما تجب لإزالة العقاب ، لأنه أعظم لا محالة ، ولإزالة الذم إذا كان الثابت بعلمه أنه أضر من التوبة وأشق . فأما إذا لم تكن الحال هذه ، فلا يجوز أن تجب لأجله ، ولا يخرج المكلف على كل حال من أن تكون التوبة واجبة عليه ، على ما بيناه من قبل .

فإن قال : فيجب ألا تلزمه التوبة من الصغائر عقلا ، على هذه الطريقة ؟ قيل له : لو ميزناها بالعقل لم تلزمه التوبة ، لكن ذلك متعذر ، فإذا خاف من استحقاق العقوبة على كل معصية ، لزمته التوبة ، كما تلزمه متى تحقق ذلك . ولهذه الجملة لا تلزمه التوبة من القبيح الذى واقعه قبل حال التكليف ، لما لم يكن له مدخل فى الذم والعقاب . ولذلك لا يلزمه تجديد التوبة حالا بعد حال ، وإن كان

قد يحسن ذلك منه ، لما فيه من صرف النفس عن معاودة القبيح . وقد يجوز وجوب بعض ذلك بالسمع ، إن ثبت فيه على طريقة المصلحة .

فحصل من هذه الجملة ، أنها إنما تصح أن تكون واجبة لدفع المضار من عقاب وغيره ، أو على طريقة المصلحة ، أو لإخراجه نفسه من أن يستحق الذم بانفراد كل واحد ، أو باجتماعهما .

فصل

فى بيان وجوب قبول التوبة

الأصل فى ذلك ماقدمناه فى الاعتذار ، لأنه إذا ثبت أنه يقبح عنده من الذم ، ما كان يحسن من المساء إليه لولاه ، وصح أن الموجِب لقبح الذم هو الاعتذار ، فيجب أن تكون التوبة من القبيح كمِثْل[1] ، حتى يقبح لأجلها مالولاها كان يحسن ، لأجل كونه قبيحا ، وهو الذم والعقاب ، لأنا قد بينا أن الاعتذار إنما أزال الذم ، لأنه بذل المجهود فى التلافى ، وذلك قائم فى التوبة ، ولأن الجنس واحد ، وإنما الاسم يختلف ، على مابيناه . فيجب أن يكون أحدهما إذا أزال المستحَق بما يذم عليه ، أن يكون الآخر بمنزلته ، وإذا ثبت أن العقاب المستحَق بما بان منه يقبح ، فقد صح وجوب قبولها ، لأنا لا نعنى بقولنا إن قبولها واجب ، إلا هذا الوجه .

فإن قال : هلا كان المراد بهذه اللفظة ، أنه يستحق بها الثواب ، فلا يقال فى التوبة المحبَطَة ، وإن أزالت العقاب : إنها مقبولة ؟ قيل له هذا صحيح فى سائر الطاعات ، فأما فى التوبة ، فمتى قلنا إنها مقبولة ، وإنها صحيحة ، فالمراد به ماقدمناه ، لأن المقصد بها إزالة العقاب ، دون مايستحق بها من الثواب ، فإذا وصفناها بالقبول

(١) أى كمثل الاعتذار . والكاف زائدة .

فإنما نعنى حصول القصد بها،فأما سائر الطاعات ، فالمقصد بها التوصل إلى الثواب ، فإذا وصفناها بالقبول ، فالمراد حصول المقصد بها ، وإن الكلام فى ذلك كلام فى عبارة ، وإنما يقتضى أن يُعدَل من لفظ القبول ، إلى لفظ الصحة .

فإن قال : ماأنكرتم من مفارقة التوبة الاعتذار ، لأنه يزيل الذم ، وهو يسير ، والعقاب عظيم ، وإنما يجب أن تكون التوبة كالاعتذار فى زوال الذم فقط . قيل : لامعتبر بالكثرة والقلة فى هذا الباب ، لأن الاعتذار يختلف تأثيره فيما يزيله ، بحسب عظم الإساءة وصغرها ، ولم يجب اختلاف حكمه فى باب الإزالة ، ولا وجب فى العظيم من الإساءة أن يكون الاعتذار فيه بخلاف اليسير من الإساءة ، بل الجنس والقدر واحد . ومع ذلك يؤثر فى إزالة الأمور المتفاوتة ، فكذلك القول فى التوبة .

وبعد ، فإنه لايصح أن يزيل الذم ، ويبقى العقاب ، لأنه تابع للعقاب ، فمن حقه أن يزول بزواله ، فيجب على موضوع سؤاله ألا تكون التوبة مؤثرة أصلا . فإن قال : إنكم لم تحملوا العوض والبدل فى زواله بالاعتذار ، على زوال الذم ، فبألا تحملوا زوال العقاب على زوال الذم ، أولى . قيل له : قد بينا أن العوض لايستحق من حيث كان الفعل إساءة ، فلذلك لم يزل بالاعتذار كزوال الذم ، والعقاب يستحق على الفعل من حيث كان قبيحا كالذم ، فيجب أن يزولا جميعا به .

فإن قال : إن العقاب يستحق على القبيح ، بشرط زائد على مابه يستحق الذم ، ولذلك لو فعل تعالى القبيح ،لاستحق الذم دون العقاب ، فهلا جاز فى التوبة أن تزيله دون العقاب ؟

قيل له : إن شرطهما وإن اختلف بعض الاختلاف ، فلن يخرجا من أن يستحقا على الفعل لقبحه ، وذلك يسقط .

يبين ذلك أن القبيح فيما يستحق به ، يفارق ترك القبيح ، فى كيفية ما يستحق به ، ولم يخرج المستحق بالوجهين ، من أن يكون مستحقا فى أحدهما لأنه قبيح ، وفى الآخر لأنه ترك للقبيح ، فكذلك القول فيما قدمناه .

وبعد ، فلا يجوز أن يزول الذم بالتوبة ، ويبقى العقاب ، على ما قدمناه ، فكيف يصح ماأورده السائل ؟ فإن قال : إذا جاز أن يزول الذم على الإساءة ، ويبقى العقاب ، فهلا جاز مثله فى القبيح ؟

قيل له : قد بينا أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله ، لم يُجِز ذلك فى الإساءة أيضا ، حتى قال فى الاعتذار إنه يزيل الذم والعقاب ، وإنما قال ذلك ، لأنه استبعد أن يزول الذم ويبقى العقاب ، ولم يتخلص له فى الوقت ، أن ذم الإساءة مفارق لذم القبيح ، وأن أحدهما يجرى مجرى العقاب ، والآخر يجرى مجرى الشكر ، لأنه كالنقيض له ، فإذا جاز / استحقاق الشكر مع الذم والعقاب ، فهلا جاز زوال هذا ١٥١
الذم مع ثبوتها ؟ فالصحيح ما قدمناه فى هذا الباب ، من أن الذم التابع للإساءة ، يفارق الذم الجارى مجرى العقاب ، فلا يمتنع زواله والعقاب ثابت ، وليس كذلك حال الذم المستحَق على القبيح . وقد بينا أن هذا الذم يسقط بموت المساء إليه ، والعقاب ثابت ، وأن العقاب قد يزول بالتوبة وهذا الذم ، وليس كذلك حال الذم التابع للعقاب .

وهذا على قوله رحمه الله بيّن ، لأنه يجوز فى الكافر أن يستحق الشكر مع ما يستحقه من الذم والعقاب . وإنما يبعد على مذهب أبى على رحمه الله ، وقد كشفنا القول فيه . وأحد ما يعتمد عليه فى وجوب قبول التوبة ، أن ذلك لو لم

يجب ، لقبح منه سبحانه أن يذم التكليف على من استحق العقاب ، لأنه كان يجب فيما يتكلفه من العبادات ألا يصل به إلى الثواب ، فيخرج تكليفه والحال هذه ، من أن يكون تعريضا للثواب ، لأن التكليف لا يكون تعريضا لما لا يصح أن يوصل به إليه . ومتى لم يكن تعريضا للثواب قبح ، كما يقبح ابتداء التكليف لذلك .

فإن قال : إنه يصح أن يصل به إلى الثواب ، لولا جنايته المتقدمة ، فهو بجنايته ، أخرج نفسه من أن يصح أن ينتفع بطاعاته، فحاله حال الفاسق الذى أفسد ما استحقه على طاعاته ، فيجب ألا يقبح هذا التكليف .

قيل له : إن مايوجب قبح التكليف ، لا فرق بين أن يكون صلاحا بجنايته ، ومن قِبَله أو قِبَل غيره ، لأنه لو قطع رجل نفسه ، لما حسن أن يكلف فى المستقبل القيام ، كما لا يحسن ذلك إذا كان من قِبَل غيره . فإذا صح أنه لو كان لا يصح أن ينتفع بما كلف من قِبَل غيره ، لقبح تكليفه ، فكذلك إذا لم يصح ذلك بجناية متقدمة منه ، فأما إذا كان المعلوم أنه يجنى فى المستقبل ، فذلك لا يخرجه من أن يصح أن ينتفع بالتكليف ، بأن يفعله ، ولا يضم إليه تلك الجناية ، فتكليفه يحسن . وعلى هذا الوجه يحسن تكليف الفاسق ، لأنه يمكنه أن يتوب مع مايفعله من العبادات ، فينتفع بها .

فأما إذا قيل إن التوبة لا تزيل العقاب ، فقد انغلق عليه طريق الانتفاع بما كُلف ، فيجب أن يقبح تكليفه .

فإن قال : إنه يتوصل بهذه العبادات إلى تولُّد يصير نُقْصانا من عقابه ، فيحسن تكليفه لهذه العلة .

قيل له : قد بينا أن مع استحقاق العقاب ، لايستحق الثواب ، على ما سنبينه،

فما يستحقه على المعصية هو النقصان ، وإنما يقدر النقصان بثواب لو استحقه من غير أن يتقرر استحقاق الثواب ، لأنه لو صح مع استحقاقه العقاب ، أن يتقرر ذلك فى وقت ، لصلح أن يتقرر فى أوقات ، وتنافيهما يُبطل هذا القول ، فيجب إذن أن يصير النقصان بهذه العبارات . وقد علمنا أن هذا النقصان يصح التفضل بمثله ، بل إزالة كل العقاب يصح التفضل به ، فلا يحسن التكليف لأجله ، لأن من حقه ألا يحسُن إلا بأن يكون تعويضا لمنزلة لا يصح أن يتفضّل به .

فإن قال : فيجب على هذا القول ، إذا كان المعلوم أنه سيتوب فى المستقبل ، أن يجب إدامة تكليفه ليصح أن ينتفع بما سلف من طاعاته .

قيل له : إنه كان متمكنا من قبل ، من أن ينتفع بها ، بأن يفعلها معرّاة من الفسق ، فإنما أُتِى من قِبَل نفسه منها . وزيادة التكليف ليست بواجبة ، وليس كذلك الحال فيما قدمناه ، لأنه تكليف مستأنف ، فلا بد من حصول شرط حسنه .

فإن قال : فيجب ألا يحسُن أن يكلف الفاسق ، إذا سها عن فسقه ، لأن هذه العلة قائمة .

قيل : إن السهو الذى يوجب تعذر التوبة عليه ، يوجب ألا يحسن تكليفه ، لو حصل لكان السهو لايخرجه من أن يخاف فى الجملة من المعاصى الواقعة ، فتصح التوبة منه ، وإن كان غير عالم بأعيان مافعله من المعاصى ، بأنا لانجعل العلم بأعيانها، شرطا فى صحة التوبة ، بل قد يصح مع فقد هذا العلم ، بأن يكون عالما بمعاص / ١٥٢ فى الجملة ، أوخائفا من ذلك . ولهذه الجملة قلنا : إنه تعالى لايجوز أن يديم التكليف، إلا ويخطُر بباله أمر ما واقعه من المعاصى ، ليصير خائفا ، وللتوبة طالبا ، حتى إذا لم يفعلها ، يكون قد أُتِى من قِبَل نفسه .

فإن قال : فيجب فيمن اعتقد فى معاصيه أنها طاعات ، ألا يحسُن منه تعالى أن يديم تكليفه ، لما أنكرتموه من العلة .

قيل له : إنه يمكنه إزالة هذا الجهل فى الوقت ، بأن يعدل عنه إلى الشك ، فيتوب من المعاصى على الجملة ، فهو متمكن من أن ينتفع بتكليفه المستقبل ، ويمكنه الوصول إلى الثواب ، بفعل ما كلّف ، فخالف حاله حال ماقلناه لمن جوز فى التوبة ألا تكون مقبولة . ولهذه الجملة أبطلنا قول من يقول : إن التوبة من الفعل هو ضده ، وإبطاله ، والتكليف ثابت ، فلا يجوز أن يكون هو التوبة ، وأبطلنا بمثله أن يكون شرطا فى التوبة. ولهذه الجملة بينا أن رد الغصب إنما يكون شرطا فى التوبة إذا أمكن ، فأما إذا تعذر ، قام العزم مقامه ، ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو ألجئ الجاهل إلى مايقتضى بقاء جهله ، بأن عرف أنه لو حاول الشك، لمنع منه أن يونبه[1]، كانت تصح ، وإن لم يمكنه إبطال الجهل ، بأن يندم عليه ، وبين أنه يصح أن يندم عليه ، إذا خاف أنه قبيح ، وإن لم يعلمه جهلا . ويصح أن يندم عليه ، من حيث اعتقده ، وهو غير ساكن النفس إليه ، لاعلى جملة ولا على تفصيل . وأحد مايدل على ذلك ، أنها لولم يسقط العقاب ، لوجب فى التائب أحد أمرين : إما أن يحسن عقابه ، فيكون من أهل النار ، أو يدخل الجنة ، ويتفضل عليه ، لأن نفس التوبة ، لايجوز أن يستحق بها من الثواب مايوفى على عقاب فسقه وكفره ، فلو لم يسقط العقاب ، لوجب أن يكون ثوابها محبطا ، وأن يكون باستحقاق العقاب أولى . وإن لم يتفضل عليه ، فهو من أهل النار ، وإن تفضل عليه فهو بمنزلة حُور العين ، فى باب أنه يتفضل عليه ولا يثاب . وهذا

(١) (يونبه) كذا كتبت هذه الكلمة فى الأصل ولعل الواو مخففة من الهمزة ، ولكن معناها غامض فى الجملة .

خلاف إجماع الأئمة ، فى أن المكلف فى الجنة ، حاله مخالف لحال الولدان والحور ، فى باب الإثابة ، ولا يمكنه أن يقول : إن التوبة وإن لم تسقط العقاب ، فلا يجب ماقلتم ، لأنه يستحق بها الثواب ، لأنا قد بينا أن ذلك يقع محبَطا ، وكذلك فلا يمكنه أن يقول إنه يستحق بسائر الطاعات ، معها أو بعدها ، الثواب ، لهذه العلة ، فلم يبق فى التائب لو كانت الحال ماقالوه ، إلا ماذكرناه .

وأما قول من خالفنا : إن التوبة وإن لم تسقط العقاب ، فإن عقابه يقبح ، فبعيد ، لأنه إذا كان إنما يقبح لمكان التوبة ، ولولاها لما قبح ، فيجب أن تكون هى المسقطة ، على ماذكرناه فى الاعتذار .

وبعد ، فإن صح أن يقال ذلك فيها ، ليَجُوزنّ فى الفعل القبيح ، وإن كان العقاب يُستَحق عنده ، ولولاه كان لا يستحق أن يقال : إنه ليس بسبب لاستحقاقه ، كما قالوا فى التوبة إنها ليست بسبب لإزالته . فأما قولهم إن عقابه إنما يقبح ، لأنه عند التوبة كأنه لم يواقع المعصية ، ومَن هذا حاله لا يحسن عقابه ، فبعيد ، لأن الذى صيره كذلك ، هو التوبة ، فيجب أن تكون هى المزيلة ، على ما قدمناه . ويجب أن تكون مزيلة على قولهم ، أولى ؛ لأن عندهم يقبح من الله تعالى إسقاط العقوبة ، وإنما يحسن ذلك عندهم فى التائب ؛ وعندنا قد يحسن من الله تعالى ذلك ، لو ابتدأ به ، فكأنهم قالوا فى التوبة ، وهى مما بها يزال العقاب ، حتى لا يصح أن يزول إلا بها : إنها ليست هى المؤثرة ، وإن كانت مؤثرة عندنا ، مع أن الإزالة قد تقع بغيرها .

فأما قولهم إن عقابه لا يحسن من جهه الأصلح ، فكالإطلاق فى العبارة ، لأنه إذا كان داخلا فى باب الأصلح عند التوبة ، ولولاها لم يدخل فيه ، فيجب أن تكون هى المؤثرة كما يقال بمثله فى استحقاق العقاب والثواب ، ومتى قالوا : إنما يقبح

عقابه ليكون داعية التوبة ، وهذا وجه الصلاح فيه ، فلا فرق بينهم وبين من قال:
١٥٣/ إن الفاسق يقبح عقابه ، لأنه داعية التمسك بسائر طاعاته ، وإن / كان مصرا على الفسق ، وذلك يبين أن للتوبة تأثيرا فى ذلك ، حتى يصح ماذكروه ، وإلا كان الحال فيها ، والحال فى غيرها ، من الطاعات بمنزلة واحدة .

فصــــل
فى أن الندم وحده لا يكون توبة

لو كان وحده توبة ، لوجب أن يصح مع العزم على أمثال ماندم عليه فى المستقبل ، كما يصح مع فقد ذلك ، لأنه كان يجب فى هذا العزم ، أن يكون بمنزلة ذنب، فإذن التوبة لا تؤثر فيها . فإذا وجب فيما هذا حاله ألا يمنع من صحة التوبة ، فكذلك القول فى هذا العزم .

فإن قال : هذا العزم يبطلها ، كما يبطلها الإلجاء والمنع وماشاكله ، فكذلك لا يمنع ذلك من أن الندم هو التوبة ، فكذلك ماذكرتم .

قيل له : إن الإلجاء والمنع إنما أثرا فى ذلك ، لما كانت التوبة هى الندم مع العزم المخصوص ، وذلك العزم المخصوص لا يقع على الوجه الذى يصح عليه ، إلا مع التخلية والبتّ ، فمن قولك إنه لا معتَبَر بالعزم ، فينبغى أن تقول إن الندم توبة ، وإن الإلجاء لا يؤثر فيه ، وكذلك فالعزم (١) الذى ذكرناه لا يؤثر فيه .

فإن قال : إنى أقول إنه يؤثر فى صحته . قيل له : فيجب أن يصح أن يكون معتذرا من قبل ، ولدفع العزم على قتل ولديه أخر ، حتى لو أظهر ذلك لعد

(١) لا ضرورة لهذه الفاء فى (فالعزم) ، وهى من لوازم المؤلف فى هذا التعبير .

معتذرا . وقد بينا فساد ذلك . ويجب أن يكون الغاصب مع التمكن من الرد ، معتذرا مع العزم على الجنس . وهذا مما يعلم بطلانه باضطرار .

وبعد ، فإن أحدا ممن خالف لا يقول فى الغاصب : إنه يكون تائبا ، بالندم على غَصْبه ، وهو حابس له ، متمكن من رده .

وبعد ، فإنه يجب على هذا القول ، أن يكون المُصر تائبا ، لأن العزم الذى ذكرناه من أوكد مايصير به مُصِرا ، وقد فصل العقل بين المُصِر والتائب ، فإذا كان بنفس الندم لا يخرج عن كونه مُصِرا ، فقد بطل كونه توبة .

فإن قال : إن المصر عندى هو الذى يدوم على المعصية .

قيل له : فيجب على هـذا الوجه ألا يصح وصفه بأنه مُصِر إذا عـدل عن المعصية إلى الأكل والشرب ، حتى لا يكون مُصِرا على الغصْب ، إلا من يفعل الغصْب على الاتصال ، وكذلك القول فى الزنا والسَّرَق ، وكان يجب إذا عدل عن الزنا بواحدة ، إلى الزنا بأخرى ، ألا يكون مصرا ، للقطع الواقع ، وبطلان ذلك معلوم باضطرار . وإنما يصفون العاصى بأنه مُصِر ، متى دام عليه ، أو كان متمسكا به ، للعزم الذى ذكرناه .

فإن قال : إن الندم إنما لا يكون توبة مع العزم الذى ذكرتموه ، لأنه مُصر ، إذا كانت الحال هـذه ؛ فأما إذا انفرد الندم فهو ثابت ، فـلا يمتنـع أن يكون توبة .

قيل له : قد بينا أنه لو كان بانفرادِه توبة لما أثر هذا العزمُ فيه ، إلا كتأثير ذنب مقارن له ، فإذا كان لا بد أن يؤثر فيه ، على غير قَرْنه (١) ، فيجب فساد

(١) (قرنه) : أى اقترانه بالعزم الذى يجب أن يقارن الندم .

كونه توبة بانفراده ، فإن قال : فأنتم إذا قلتم إن التوبة هى الندم والعزم ، فلماذا يؤثر هذا العزم فيه ؟

قيل له : لأن هذا العزم ، يضادّ العزم الذى يجب أن يقارن الندم ، فلا يصح مع وجوده ذلك العزم ، فصار هذا العزم كالمنافى لما لا يتم كون الندم توبةً إلا به ، ومعه ، فأما إذا قلت إنه التوبة وحده ، فيجب ألا يصح ذلك .

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك ، أن تصح توبة الممنوع الملجَأ ، لأن من حق الندم أن يتعلق بالماضى فقط ، وإنما ينبغى أن تعتبر صحته بأحواله الماضية ، دون المستقبلة ، وبَيَّن أن ذلك يوجب قبول توبة أهل النار ، وبيّن بأنه لا بد عند معاينتهم النار من أن يندموا ، فكان يجب ألا يعاقب الله أحدا ، وبين أن القول : « من شرط التوبة التخلية والتمكن من فعل القبيح » إنما يصح متى قُرن إلى الندم العزم على ترك معاودة أمثاله ، لأن العزم يتعلق[1] بالمستقبل ، فلا يمتنع أن يعتبر فى حاله أن يكون ممكنا ، ويصفه[2] المكلف ، حتى يصح منه هذا العزم على وجه يصح عليه .

فإن قال : فقد رُوى عنه عليه السلام أنه قال : (الندم توبة) .

قيل له : إن من حق السمع أن يُرَتَّب على مايدل عليه العقل ، فإذا ثبت وجوب مقارنة العزم المخصوص للندم ، فى كونه توبة[3] ، فالواجب أن يحمل الخبر على مايوافقه ، وإنما أراد صلى الله عليه وسلم ، إن صح الخبر ، أنه لا بد من الندم فى التوبة ، ليس أنه بانفراده يكون توبة ، ليبطل تقدير من يقدر أن ترك

---

(١) رسمت هذه الكلمة فى الأصل (يمدوا) ونظنها محرفة عن (يتعلق) .

(٢) (ويصفه) : كذا فى الأصل ، ولعلها محرفة عن (يضمه) أى يؤخر زمنه .

(٣) وردت هذه العبارة من أول : (قيل له) مكررة مرتين ، وذلك سهو من الناسخ.

المعصية توبة ، فبيّن صلى الله عليه وسلم أن الترك لا يُغنى ، وأن الواجب الندم ، ولولا صحة ماذكرناه ، لوجب أن يكون الندم توبة ، مع العزم الذى قدمنا ذكره ، ومع الإصرار ، وقد بينا فساد ذلك .

وبعد ، فإن من حق التوبة أن يكون لها تأثير فى الإقلاع عن المعصية ، ولو كانت هى الندم فقط ، لم يكن له تأثير إلا كتأثير الترك فقط .

فإن قال : إنه لا يجوز أن يكون نادما على القبيح لقبحه وهو مقيم على شىء من القبائح ، فهذا تأثيره .

قيل له : وكذلك فلا يجوز أن يكون تاركا القبيح وهو مقيم عليه ، فلا بد من أن تكون التوبة من صفتها أنها تقتضى الامتناع من المعاصى ، حتى لو دام حال الثابت على ماهو عليه ، لم يقع منه المعاصى . وهذا لا يكون إلا ويقترن بالندم العزمُ الذى نقوله فى هذا الباب .

فإن قال قائل : إنى أقول إنه لا بد من العزم على ترك القبائح فى المستقبل ، كاتقولون ، لكننى أقول فيه إنه مما يجب أن يوجد مع الندم ، وإن كان الندم هو التوبة ، كما تقولون : إن التوبة هى الندم والعزم ، وإن وجب أن يكون رَادّا للغصب ، ومفارقا لسائر المعاصى ، ولا تجعلون ذلك هو التوبة .

قيل له : إن كل شىء لانجعله توبة ، قد تصح التوبة مع تعذره ، فلو كان الندم هو التوبة دون العزم ، لصح كون هذا الندم توبة، مع تعذر العزم ، فإذا بطل ذلك، صح أنهما جميعا توبة .

فإن قال : ماأنكرتم أنه التوبة دون العزم ، لكنه لا يجوز الندم على القبيح لقبحه إلا[1] وما دعاه إلى ذلك يدعوه إلى أن يعزم على ترك القبائح لقبحها ، فإنما

---

(١) رسمت هذه الكلمة فى الأصل : (الى) .

وجب مقارنة العزم للندم لهـذه العلة . وهـذه العلة لا تزول البتة ، فلذلك وجب في كل حال أن الندم لا يكون توبة ، حتى يقترن به هذا العزم .

قيل له : لا فرق بينك إذا قلت هذا القول ، وبين من قال : إن العزم على ترك القبائح لقبحها هو التوبة ، لـكنه لا يصح إلا مع الندم ، لأن ما دعاه إليه ، يدعو إلى الندم ، فإذا كان حالهما في هـذا الوجه يتساوى ، فمن أين أن الندم هو التوبة دون العزم ؟ وإنما كان كذلك ، لأن العازم يتصور في القبائح المَضَرة ، حتى يعزم على تروكها ، ولا يجوز أن يعزم والحال هـذه وقد وقعت منه معاص إلا ويتصور فيها المَضَرة ، ولا يجوز والحال هذه ألا يندم عليها .

فإن قال : إنما جعلت الندم توبة ، لأنه المتعلق بما تاب منه ، وليس للعزم تعلق بما قد وقع ، وإنمـا يتناول المستقبل ، والتوبة لا بد من أن تـكون توبة من أمر مخصوص . فيجب أن يكون لها به تعلق ، فإذا كان الذى يتعلق بما تاب منه هو الندم ، فبأن يكون هو التوبة أولى .

قيل له : إن كنت أردت بقولك (إن الندم هو التوبة) هـذا المعنى ، فلسنا نخالف فيه ، لأنا لا نقول في العزم إنه يتعلق بالماضي كالندم ، ويعود الخلاف في ذلك إلى العبارة ، وإنما نريد أن نبين ما يتعلق بالمعنى ، وقد بيناه من حيث دللنا على أنه لا بد من العزم مع الندم .

وبعـد ، فإنه يقال له : إن الندم لم يحصل توبة لتعلقه بالمعصية فقط ، لأنه لو تعلق بها مع العزم على مثل تلك المعاصي في سائر الوجوه ، من الجنس والعِظَم ، والزواجر والدواعي ، لما كان توبة والتعلق / حاصل ، فإذن إنما يكون توبة لا للتعلق فقط ، فإذا صح ذلك لم يمتنع فيما لا يتعلق به أن يكون من جملة التوبة ،

إذ قد خرج النـدم من أن يكون إنمـا سُمِّىَ توبة ، لمـا يتميز به من العزم وهو التعلق .

وبعد ، فإن التوبة إنما توصف بذلك لتأثيرها في إزالة العقاب المستحَق على ما هي توبة منه ، لا لأجل تعلقها ، يبين ذلك أنها إذا لم تؤثر هذا التأثير لم تـكن توبة ، وإن تعلقت ، فإذا صح ذلك وثبت بالدليل أنهمـا إنمـا تؤثر فيما قلناه ، إذا اجتمع مع الندم والعزم ، فيجب أن يكون بمجموعهما توبة .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لا يجوز أن يكون نادما على القبيح لقبحه مع التمـكن ، إلا وهو عازم ألا يعود إلى مثله ، لأن الداعي إلى الندم ، على هـذا الحد ، يدعو إلى العزم الذي قلناه والحال هذه ، لـكنه لم يجعلهما توبة من حيث لا ينفك أحدهما من الآخر ، لأن عنده أن الندم على هذا الوجه ، لا يجوز أن يجامعه الإقدام على معصية يَعلم أنها معصية ، أو على جنس الغصْب والامتناع من رده ، ولم يجعل ذلك توبة من حيث لا بد من وقوعه ، فالذي لأجله يُحـكم بأنهما معـا توبة ، هو ما قدمناه ، لا لأن أحدهما لا ينفك من الآخر . ومما يُبين ما قلناه : أن أصل التوبة هو الاعتـذار ، على ما تقدم القول فيـه ، فإذا صح أن النـدم وحده
١ في الاعتذار ، لا يكون مزيلا الذم ، حتى يقترن به العزم على ألا يعود إلى مثله ، في كونه إساءة ، فـكذلك القول في التوبة ، ولا يمكنه أن يخالف في الاعتذار ، لأنه يؤدي إلى دفع الضرورة ، وذلك أنه كان يجب متى ندم على قتله ولد زيد ، مع عزمه على قتل أولاده ، وانتهاك حريمـه ، وسلب أمواله ، أن يكون معتذرا ، حتى لو صرح بذلك وأظهره ، كان لا يؤثر في صحة اعتذاره . وهذا ممـا يعلم بطلانُه
٢ باضطرار ، فيجب أن تـكون التوبة مباينة في هذه القضية .

فصـــل

في أن الندم لا يكون توبة دون أن يتعلق بالقبيح على وجه مخصوص

قد علمنا أن الندم يصح أن يتعلق على وجوه ، فهو مخالف فى بابه للقدرة التى إنما تتعلق على وجه واحد ، والإرادة التى إنما تتعلق على طريقة واحدة ، وهو موافق الاعتقاد والعلم ، لأنه من جنسهما ، أو مخالف لهما ، ولا يصح وجوده إلا معهما ، فيجب أن يكون تعلقه كتعلقهما . وهذا مما يعرفه أحدنا من نفسه ، لأنه يجد نفسه نادما على الفعل على جهات ، والفعل لا يتغير ، لأنه يجوز أن يندم عليه ، لأنه ضرر ، ويجوز أن يندم عليه ، لقلة انتفاعه به ، أو لما فيه من الذم ، أو من العاقبة الذميمة ، أو لأنه قبيح ، أو لأنه معصية لفلان ، أو طاعة لفلان ، إلى غير ذلك من الوجوه . وذلك يبين صحة ما قدمناه .

فإذا ثبت ذلك فالندم لا يكون توبة ، من حيث كان ندما فقط ، لأنه لا بد من أن يتعلق بالفعل على وجه مخصوص ؛ فإذا صح ذلك ، فالذى يكون توبة من الندم ، هو أن يتعلق بالقبيح لقبحه ، أو يقدر هذا التقدير فيه ، لأنه قد يكون تائبا بالندم الذى لا متعلق له ، بأن يظن أنه فعل قبيحا ، فيندم على ما ظنه ، ويكون تائبا فى الحقيقة ، ولذلك صح أن يتوب مما لا يعلمه من القبائح التى واقعها، إذا ظنها ، كما يصح أن يتوب مما لا يعلم تفصيله ، ولذلك شرطنا ما قدمناه . وقد يجوز أن يكون الندم توبة مما لا تعلق له به ، إذا تعلق بسببه . وعلى هذا الوجه
قلنا : إنه إذا رمى مؤمنا يصح أن يتوب قبل إصابته ، بأن / يندم على ما يفعله من ١٥٦/
السبب ، لقبحه ولقبح ما من شأنه أن يتولد عنه ، فيكون تائبا مما لم يقع ، لندمه على سببه الواقع ، فالندم الذى يجعله توبة لا يخلو من هذه الوجوه ، ومن حقه

ألا يكون توبة دون أن يكون متعلقا بالماضى ، ويكون هذا تقديره ، وأن يتعلق بفعله أو بإخلاله بالفعل ، ولذلك لا يصح أن يتوب من فعل غيره كما يصح أن يتوب من فعله ، وليس الاستغفار للغير بتوبة فى الحقيقة، لأنه لو استغفر للكافر والفاسق، لم يُزل بذلك عقابهما . ولو كان توبة فى الحقيقة من فعل الغير لزال به العقاب ، فصار سبيل الاستغفار سبيل الشفاعة ، فى أنه لا يكون توبة ، ولذلك لا يزول به العقاب على حد الاستحقاق ، وإنما يجوز فى الفعل أن يزول عنده ، على جهة التفضل. هذا إذا كانت التوبة توبة من القبيح . فأما إذا استحق المكلف العقاب ، بأن أخل بالواجب ، فلم يفعله ، فتوبته من ذلك إنما هو بأن يندم؛ لأنه لم يفعل الواجب، هو عِلْمٌ بانتفائه من قِبَله، فالندم عليه يقع على هذا الحد ، لكنه يجب أن يندم عليه من حيث كان واجبا ، كما يجب فى القبيح الذى فعله أن يندم ، عليه من حيث كان قبيحا ، ثم يكون العزم فى الوجهين مطابقا للندم ؛ على ما سنبينه .

فإن قال : ومن أين أن الندم لا يكون توبة دون أن يكون ندما عليه لقبحه.

قيل له : لأنا قد بيّنا أن أصل التوبة الاعتذار ، وقد ثبت أنه لا يكون معتذرا بالندم ، دون أن يكون متعلقا بما فعله ، من حيث كان إساءة ، لأنه لو صح أن يكون اعتذارا لوجه سواه ، لأدى إلى جواز قبول اعتذاره ، إذا ندم على قتل أحد الوالدين ، مع إقامته على الآخر ، على بعض الوجوه . فإذا صح فى الاعتذار ما ذكرناه ، فيجب أن تكون التوبة بمنزلته ، لأن العلة فى الاعتذار ، أنه إنما استحق الذم الذى يزول بالاعتذار ، من هذا الوجه ، فوجب أن يندم عليه من هذا الوجه ، فكذلك إذا كان إنما يستحق العقاب على الفعل من حيث كان قبيحا ، فيجب أن يندم عليه على هذا الوجه . يبين ذلك أن ماعدا صفة القبح من الوجه ، يتساوى فى أنه لا تأثير له فى استحقاق العقاب ، فلو صح فى الندم أن

يكون توبة ، لتعلقه ببعض تلك الوجوه ، لم يكن بعضها أولى من بعض ، فكان يجب أن يصح كون الندم توبة ، وإن كان ندما على الفعل ، لأنه أضر بجسمه أو لأنه أضر بجاره ، إلى غير ذلك من أحواله ، وفساد ذلك معلوم ، فوجب أن
١٣٣/ يكون جميع هذه الوجوه متساوية فى أن الندم إذا تناولها لا يكون توبة ، وأن يكون المعتبر بالوجه الذى ذكرناه . ويدل على ذلك أن التوبة إنما تجب لإزالة العقاب ، على ما بيناه ، وقد علمنا أنه إنما استحق العقاب بالفعل لقبحه ، لا لغير ذلك من أحواله . فيجب أن يندم عليه على هذا الحد ، ليكون مزيلا للعقاب ، ومتى ندم عليه لا على هذا الحدّ صار فى حكم النادم على غير هذا الفعل ، لأنه لابد من اعتبار وجه فى الفعل والندم ، كما لابد من اعتبار نفس الفعل ، فلو صح أن ذلك كونه يتخطّى الوجه الذى لديه استحق العقاب فى باب الندم ، لصح أن يتخطى نفس الفعل ، ويصح مع ذلك كونه توبة . يبين ماذكرناه أنه إنما أقيم الندم الذى هو التوبة ، مقام ألا يفعل القبيح ، لأنه لما لم يمكنه وقد فعله أن يصير لا فاعلا ، وجب أن يفعل مايقوم المقام ، فإذا كان لو أمكنه ألا يفعله مافعله ، للزمه ألا يفعله لقبحه ، لا لغير ذلك من أحواله ، فكذلك إذا تلافاه بالندم ، فالواجب أن يندم عليه ، على هذا الوجه دون سائر الأحوال . فإن قال : أليس لو لم يفعله لا لقبحه ، لما استحق العقاب ، كما إذا لم يفعله لقبحه لم يستحقه ، فاعتبرتم فى زوال العقاب كونه غير فاعل القبيح فقط ، فهلا قلتم إن الندم
١٥٧/ بهذه / المثابة فى أنه يعتبر فيه التعليق بما فعله ، على أى وجه كان .

قيل له : إن الذى اعتمدناه غير الذى قدرته ، وذلك أن من حق من لا يفعل القبيح ألا يستحق العقاب ، خطر ذلك بباله أو لم يخطر ، لأنه إنما يستحق العقاب إذا فعله ، فأما إذا لم يفعله ، فلا يجوز أن يكون مستحقا له ، ولو كان هذا مرادنا ،

لوجب أن يصح منه الندم على أى سبيل كان ، ويكون تائبا بذلك . وقد علمنا فساد ذلك ، إنما أردنا بالكلام أن الواجب عليه إذا دعته الدواعى إلى الفعل القبيح ، وعرفه قبيحا وتصوره ، ألا يفعله ، أو يتركه لأجل قبحه ، حتى يستحق بذلك الثواب . ومتى لم يفعله على هذا الحد ، لم يستحق به ثوابا ، فكأنه إنما ينتفع بألّا يفعل القبيح على هذا الحد ، وقد صح أنه يلزمه أن يندم ، على وجه ينتفع بالندم ، فيجب أن يكون الندم فى هذا الوجه بمنزلة تركه القبيح على وجه ينتفع به ، وإذا كان هذا مرادنا [فالذى][1] أوردته ساقط . يبين ماقلناه أن الندم إنما يكون توبة إذا وقع وقد بلغ فيه نهاية التمكن فى بذل الجهد ، حتى يصح أن يقدر تقدير ألّا يفعل ماتاب منه ، فإذا صح ذلك ، فلو ندم عليه لا لقبحه ، لم يكن هذا حاله ، وإنما يصير بهذه الصفة إذا ندم عليه لقبحه ، وعزم على ألا يعود إلى مثله فى القبح ، فيجب ألا يكون توبة إلا على هذا الوجه .

فإن قال : أليس قد يكون تائبا عندكم من بعض القبائح دون بعض ، وإن لم يكن باذلا لجهده ؟

قيل له : أما وهو عالم بجميع ذلك فلا يصح . فأما إذا علم ماندم عليه ، واعتقد فى غيره من القبائح أنه حسن ، ففى هذه الحال ، لا يمكنه فى بذل الجهد أن يكون نادما عليه ، مع اعتقاده فيه أنه حسن ، لأنه يعود بالنقص على توبته . فإنما يلزمه أن يشك ، ثم يعلم بقبحه ، ثم يتوب منه . أو يكون تائبا فى حال شكه منه ، على حد الجملة ، على مانبينه فيما بعد ، فذلك غير لازم على ماقلناه .

فإن قال : إنكم بما أوردتموه من الدلالة ، إنما بينتم أنه لا بد من أن يندم

(١) [فالذى] : زيادة فى الجملة يستقيم بها المعنى .

على الفعل لقبحه ، ليكون تائبا ، وهذا مما لا يخالَف فيه ، لـكنا نقول : إنه يصح أن يكون تائبا إذا ندم عليه لقبحه ولعظمه ، أو لقبحه وكثرة الزواجر عنه ، أو لقبحه وكثرة الدواعى إليه ، أو لقبحه إذا كان من جنس مخصوص ، أو لقبحه إذا كان كبيرا ولم يك صغيرا ، أو لقبحه وإن كان مقيما على قبيح آخر ، لأن القبائح تتزايد عندنا ، أو لقبحه ولبعض وجوه القبح دون بعض ، فيصح على ماقلناه أن يكون مقيما على غير ماتاب منه من القبائح ، مع علمه به إذا لم يكن بصفة ما ندم عليه فى الوجه الذى ذكرناه . وإنما الخلاف بيننا وبينكم فى هذا الموضع فبينوه .

قيل له : قد بينا أن التوبة أصلها الاعتذار ، وقد ثبت أنه لو أساء إلى غيره ، فاعتذر إليه لأنه أساء ، ولبعض الوجوه الذى ذكرته[1] ، لم يجب قبول اعتذاره ، لأنه لو وجب ذلك ، لصح أن يعتذر من قتل ولده ، فهو إذا كان دونه فى العظم ، ومفارقا له فى الزواجر والدواعى ، وجب أن يصح أن يعتذر من قتل ولده ، فهو مقيم على ترك هتك حريمه ، لأنه مفارق له فى الجنس ، وإن ساواه فى القبح . بل كان يجب أن يصح أن يعتذر إليه من كسر قلم له ، وهو مقيم على قتل ولده ، لمفارقته له فى الوجه الذى يُذم عليه . فالذى سأل عنه يوجب جواز قبول اعتذاره من الإساءة ، مع إقامته على ماهو مثلها ، أو أعظم منها ، إذا فارقه فى الجنس ، وفى سائر الأحوال التى قد سأل عنها . فإذا بطل ذلك لما فيه من جَحْد الاضطرار ، فيجب بطلان جميع ماسأل عنه .

فإن قال : قد ثبت أنه يصح أن يعتذر من قتل ولده ، مع إقامته على تناول اليسير من ماله ، وذلك يدل على أن للعظم مدخلا فى هذا الباب .

قيل له : لو كان الأمر كما قلته ، لوجب أن يكون ما انحط عن رتبة قتل

(١) الذى (بصيغة المفرد المذكر) : صفة لبعض ، والضمير فى ذكرته عائد على بعض أيضاً .

الولد فى العظم يسيرا ، بمنزلة ما انحط عنه كثيرا ، فى الوجه الذى ذكرته ، فكان يجب أن يلزمَ قبول عذره من قتل ولده ، مع إقامته على قتل ولدٍ دونه فى العلم والصلاح ، أو مع إقامته / على جرح ولد آخر ، أو على اغتصاب ماله ، /١٥٨
وهَتْك حريمه ؛ فلما بَطَل ذلك ، علمنا فساد ما أوردته ، وثبت أن يسير ذلك ككبيره ، فى أنه لا يصح أن يكون معتذرا مع الإقامة عليه ، وفى بطلان التعلق بالعظَم . وكان يجب على هذا القول ، أن يصح أن يكون معتذرا من غصْب ماله ، مع إقامته على حبسه مع شدة المطالبة والحاجة ، لأن الأول أعظم ، ولمفارقته فى الجنس ، ولجواز أن يختلفا فى الزواجر والدواعى ، أو لسائر ماذكره ، وفساد ذلك يبين بطلان ما سأل عنه ، فكان يجب على ماذكره ، أن يصح أن يندم على ماتقدم منه من الربا ، وهو مقيم عليه ، بأن تكون دواعيه فى الأول أقوى ، وزواجره أشد ، لأن المقدِم على الزنا قد تخف شهواته بعد قضاء بعض الوطَر ، وإن كان مديما للزنا . وكان يجب متى اعتُبر الجنس أن يصح أن يكون تائبا من الزنا إذا فارقه ، وإن كان مقيما على المَسّ والقُبلة ، لمفارقتهما للزنا فى الجنس ، والاسم . وهذا يوجب أن تصح توبته عن الإيلاجة وهو فى الثانية ، وأن تصح توبة الزناة إذا استراحوا إلى خلاف الزنا من وجوه المتعة بالمزنىّ بها .

وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، أن الاسم والجنس لا معتبر بهما فى هذا الباب ، لثباتهما[1] والتوبة غير واجبة ، فإذن يجب أن يكون المعتبر بالقبح دونهما ، لوجوب التوبة متى حصل الفعل بهذه الصفة . وبيَّن أنه لا معتبر بكون القبيح وطئا ، وأن (الزنا) يفيد (الوطء) إذا كان قبيحا ، على وجه مخصوص

(١) فى الأصل : (لسابها) بدون نقط على الحروف .

فإذا لم يعتبر بكونه وطئًا فالمعتبر هو بالقبح ، وإلا أدى ذلك إلى جعل ماليس بعلة علة فى هذا الباب . وبين أن هذه الطريقة بمنزلة قول من قال : إن ذات المتحرك مع ذات الحركة ، لمجموعهما علة فى كونه متحركا .

واعلم أن الشبهة تقل فى ذكر الاسم والجنس ، ومايجرى مجراهما فى باب التوبة، لأن ذلك مما لا مدخل له فى العقاب ، ولا فى قبح القبيح ، وإنما الذى يلتبس الحال فيه ، ماله فى هذا الباب تأثير ، أو فى باب ما يستحق به زيادته [(1)] ونقصه ، أو فى حال فاعل القبيح تأثير ، نحو أن يقال : إنه يُعْتَبر القبح إذا تعاظم وتزايد ، فنعتقد فى القبيح أن التزايد يصح فيه ، أو نقول إنه يُعتبر عظم عقابه ، أو نقول إنه يعتبر جهات قبحه ، أو نقول إنه يعتبر ماله يفعله الفاعل من الدواعى ، أو نقول إنه يعتبر مايجب لأجله أن ينصرف عنه من التفاخر ، أو نقول : إن كل ما ذكرناه أو بعضه، لمجموعه يعتبر . فأما ماعدا ذلك فالشبهة فيه يسيرة . فاعلم أن القبيح فى كونه قبيحا ، لا يصح التوليد فيه ، كما لا يصح التزايد فى الوجود والحدوث ، وكون الخبر صدقا أو كذبا ، فلا يصح على الحقيقة أن يقال فى قبيح : إنه أقبح من قبيح ، إلا أن يراد بذلك عظم ما يستحق به ، كما لا يصح مثله فى الصدق والكذب ، من قبل أن حدّ كونه قبيحا يمنع من صحة التزايد فيه ، لأن معناه أنه مما يستحق به الذم إذا وقع من فاعله ، على وجه مخصوص ، وأنه متى علمه على هذا الوجه لم يكن له أن يفعله ، وقد عرفنا أن فى هذا الوجه لا يصح أن يزيد بعضُ القبائح على بعض ، لأن حكم جميعه فى ذلك يتفق ولايختلف ، كما أن حد الصدق أن مخبره على ما تناوله [(2)] ، فلم يصح فيه تزايد . وقد علمنا أنه لا يدخل تحت الصفة الدلالة عليها ، ولا الوجه فى ثبوتها ، ولا حال الفاعل ، فلا يصح أن يقال إنه يتزايد لأمر يرجع إلى حال

(١) فى الأصل : (فزيادته) والفاء هنا زيادة من قلم الناسخ ، والضمير فى زيادته : راجع إلى العقاب المفهوم من السياق ومما سبق . (٢) كذا بالأصل . وقد تقرأ الكلمة : (تأوله) .

الأدلة ، أو إلى حال جهات القبح التى تجرى مجرى العلة والدلالة ، كما لا يصح أن يقال إنها تختلف لأمر يرجع إلى الفاعلين .

فإن قال : كل ما ذكرتموه مسلم إلا وجوه القبح ، فإنها إذا أثرت فى قبحه ، فيجب أن يكون القبيح الذى يقبح من وجهين ، أزيد فى قبحه من القبيح الذى يقبح من وجه واحد ، أوليس من قولكم : إن القادر بقدرتين ، أقدر من القادر بقدرة
١٥٩ واحدة / والأسود بسوادين أشد سوادا من الأسود بالسواد الواحد ، فهلا قلتم بمثله فى القبيح ؟

قيل له : إن الذى ذكرته فى العلة ، ليس بمطرد فى كل العلل ، ألا ترى أنا لا نقول إن أحد العالمين أعلم من الآخر ، إذا كان يعلم الشىء الواحد بعلوم ، والآخر يعلمه بعلم واحد ، كما جوزته فى القدرة ، فليس المعتبر بكثرة العلل ، وإنما المعتبر بأن يكون لكثرة تأثيره فى الصفة ، فلما كان لكثرة العلوم إذا كانت متناولة لمعلومات ، تأثير فى هذا الباب ، وجب أن يكون أعلم من العالم ببعضها ، كما وجب مثله فى القدرة ، وليس لكثرة العلوم ، والمعلوم واحد ، تأثير فى ذلك ، كما ليس لكثرة الجناة فى المحل الواحد ، لو وجدت ، تأثير فى ذلك ، فإذا صح ما ذكرناه فى العلل ، فبألا يجب ذلك فى جهات القبح ، أولى .

وبعد ، فلو صحت هذه الطريقة فى العلل ، لم يجب مثلها فى جهات القبح ، لأنها لا توجب كون القبح قبيحا ، لاستحالة الإيجاب منها ، لأنا ربما نرجع فى جهات القبح إلى علم العالم ، وربما نرجع فيه إلى عدم معان ، أو تقدم معان ، أو تأخرها ، ويستحيل فيما هذا حاله الإيجاب ، فهى مفارقة للعلل ، فلا يجب أن تكون محمولة عليها ، وإنما ينبغى أن نعتبر نفس الصفة ، لا الأمور المؤثرة فيها ، فإن صح فيها التزايد ، حكم بذلك ، وإن لم يصح ، لم يحكم به ، فالقبيح الذى يقبح لأنه كذب

وظلم ، لا يجب أن يكون أزيد فى قبحه من الظلم الذى يقبح لذلك فقط . فأما أحد الأسودين ، فإنما يقال هو أشد سوادا ، لقوته على الإدراك ، وقد علمنا أن ذلك لايتأتى فى القبيح ، إلا أن يراد به كثرة الأدلة ، التى هى طريق المعرفة بقبحه ، وقد بينا أن ذلك لا يعتبر به فى هذا الباب .

فإن قال : فهذا القول يوجب عليكم ألّا[1] يقال فى الكفر : إنه أقبح من الصغيرة ولا يقال فى الكذب على الله إنه أقبح من الكذب على زيد ، ولا يقال فى القتل إنه أقبح من الضرب . وفى ذلك خروج عن المُتعارف[2] .

قيل له : إن كنت بهذا السؤال تنصر سؤالك الأول ، فذلك يتناقض ، لأن وجوه القبح قد تحصل فى الصغير ، ومع ذلك يقال فيما اختص بوجه واحد : إنه أقبح منه ، كالجهل بالله سبحانه ، والكذب الذى يضر زيدا .

فإن قال : لم أرد به نصرة الأول ، وإنما أوردته على جهة الابتداء ، فما الجواب عنه ؟

قيل له : إذا ثبت بما قدمناه أنه لا يصح التزايد فيه ، صرف هذا القول المتعارف إلى أن المراد به المعظم ، كما يقولون فى زيد : إنه أصدق من عمرو ، ويراد به الكثرة فى صدقه ، أو انتفاء الكذب عن أخباره . يبين ذلك أنك لو تتبعت مقاصد من يُطلق هذا الكلام ، لوجدتهم يريدون ما ذكرناه . ولذلك لا يقولون فى أحدهما : إنه أقبح من الآخر ، ولم يعتقدوا زيادة ما يستحق به من ذم وعقاب . وعلى هذا الوجه يقولون فى كفره نعمة الوالد ، إنه أقبح من كفر نعمة الأجنبى ،

(١) فى الأصل : إلا أن لايقال وظاهر أن (لا) مقحمة .

(٢) فى الأصل : (عن التعارف) ، وليس بجيد .

لأنهم يعتقدون فيه ما ذكرناه . وإذا بيّنا لإطلاقهم وجها صحيحا ، يوافق ما دللنا عليه ، فلا وجه للاعتراض به على ما قلناه ، لأن هذا الإطلاق لا يكون بأكثر من إطلاق الكتاب والسنة ، فيما ظاهره التشبيه ، فالخبر إذا تعلق به المخالف ، فكما أنا نتأوله على ما يوافق أدلة العقول ، فكذلك القول فيما سألت عنه ، فصار قولهم « أقبح » على هذا الوجه ، بمنزلة قولهم أضَرّ . وهذه الصفة مما يصح فيها التزايد لا محالة . ولهذه الجملة يقل فى كلامهم فى القبيحين ، إذا وقعا ممن ليس بمكلف ، القولُ بأن أحدهما أقبح من الآخر ، لمّا لم يصح استحقاق العقاب والذم فيهما .

وبعد ، فلو سُلّم أن القبائح يصح فيها التزايد ، لم يكن بقادح فى طريقتنا فى التوبة ، لأنا إذا دللنا على أنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه فقط ، دون سائر أحواله ، فالزائد والناقص من القبائح ، بمنزلة داخل فيه ، ولا يصح والحال هذه أن يكون مقيما على شىء من القبائح ، كان مساويا لما يُذَم عليه ، أو زائدا عليه ، أو ناقصا عنه ، وذلك يبين أن التعلق بذلك المعنى فيه .

فإن قيل : هلا قلتم إنه يصح فى التوبة أن تكون ندما على القبيح ، لقبحه وعظمه ، فلا يصح أن يكون مقيما على مثله فى العظم ، على ماهو أعظم منه ، ويصح أن يكون مقيما على ماهو دونه فى هذا الباب ، لخروجه عن أن يكون الندم متناولا له ، فيصح أن يتوب من الكفر والفسق ، وهو مقيم على الصغيرة ، أو على مايجوز كونه صغيرا ، وتصح توبته من القبائح العظام ، وهو مقيم على سرقة حبة إلى ماشاكله .

قيل له : قد بينا أن ذلك يسقط الاعتذار ، لأنه يوجب صحة اعتذاره من قتل ولده الصالح العالم ، مع إقامته على قتل ولد له دونه ، وعلى قتل ولده مع إقامته على غصب ماله ، وانتهاك حريمه . وقد بينا أن ذلك مما يُعلم بطلانه

باضطرار ، فإذا كان سؤالك يقتضى صحته ، فيجب القضاء بفساده .

فإن قال : ومن أين أن حكم الاعتذار ماذكرتم ؟

قيل له : قد بينا من قبل ، أن ذلك فى الأمور الجلية يعلم باضطرار ، وبيّنا أن الخفىّ منه محمول على الجلىّ ، كما أن التوبة محمولة على الاعتذار فى هذا الوجه ، فقد صحّ ماألزمناكه .

فإن قال : إنى أسلّم ذلك فى الاعتذار ، لكن التوبة لا ينبغى أن تحمل عليه ، فقد بينا من وجوب حملها على الاعتذار ، وبينا اشتراكهما فى العلة ، لأنا قلنا إنهما يجبان على طريقة الاستدراك لما كان منه ، ولإزالة ما استحقه بما كان منه ، فإذا كان الواجب فى الاعتذار أن يعتبر كونه إساءة فقط ، فى باب الندم والعزم ، فكذلك القول فى التوبة .

وبعد ، فإن القبيح لا يصير عظيما بكثرة مايُستحق به من العقاب ، لأنه لو عَظُم بذلك وإنما يكبّر عقابه لعظمه ، لَتعلَّق أحد الأمرين بالآخر ، ولَتناقض ، ولأنه كان يجب لكثرة العقاب أن يَعْظُم ، ومتى عَظُم أن يزداد العقاب . وإذا ازداد العقاب عظم أيضا ، فلا ينتهى إلى حد فى هذا الباب . وهذا محال ، فإنما يعظُم القبيح لغير عظم العقاب ، وإذا صح ذلك وقد علمنا أن مايعظم به لا يجب أن يكون له مَدخل فيما به يُستحق العقاب ، حلّ ذلك محلّ سائر الأوصاف ، التى تحصل للقبيح ، من كونه ضررا فى الوقت ، إلى ما شاكله . فإذا لم يعتبر ذلك فى التوبة ، فكذلك القول فى العِظَم . فإن قال : ومن أين أنّ مايعظُم لا مدخل له فى العقاب ، مع أن العقاب لأجله يزداد ، ولئن جاز أن يقال ذلك ، فتجوزون فى كونه قبيحا أن يقال إنه لا مدخل له فى العقاب ، مع أن العقاب يثبت لأجله ؟

قيل له : لأنا قد علمنا أن القبيح إذا وقع ممن يتمكن من معرفة قبحه ، يستحق به العقاب ، وإذا وقع من العالم بقبحه ، يكون العقاب أكثر ، ولا يصح أن يكون لعلمه بقبحه مدخل فيما له يستحق به العقاب ، لأن ذلك لو صح ، لصح فى نفس القبيح أن يقال : إنه لا مدخل له فى باب العقاب ، فإنه يستحق العقاب لكونه عاقلا متمكنا من التحرز منه ، فلما بطل ذلك من حيث علمنا أن عقله وصحة تحرزه قد تتقدم وتحصل ولا يستحق العقاب ، فإذا فعل القبيح استحقه ، فكذلك القول فى علمه بقبح القبيح : أنه لا يجوز أن يكون هو المؤثر فى زيادة العقاب ، لأنه قد يكون حاصلا ولا عقاب أصلا / ، فضلا عن الزيادة ، فإذا فعل القبيح ١٦١/ أيستحق العقاب والزيادة ؟ فإذا صح أن ماله يعظم القبيح ، لا يجب أن يكون له مدخل فى استحقاق العقاب البتة ، فيجب ألا يكون للندم الذى هو توبة ، مدخل فيه ، وأن يكون[1] بمنزلة سائر أوصاف القبيح ، الذى لايتعلق بهذا الباب .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه فى هذا الوجه الذى يعظُم به القبيح صحيح ، لكنه قد يعظُم بما له مدخل فى هذا الباب ، وهو أن يحصل القبيح قبيحا من وجهين ، لأنه إذا صار قبيحا لأنه كذب ولأنه ظلم ، فلا بد من أن يكون لكل واحد منهما مدخل فى هذا الباب ؟

قيل له : إن الذى أوردناه من الجواب قد أسقط التعلق بالمعظّم ، فالذى عدلت إليه هو التعلق بوجوه القبح ، لا بالعظم . يبين ذلك أن القبيح الذى يختص بوجه واحد ، قد يكون أعظمَ من المختص بوجوه ، وذلك يبين مفارقة أحد السؤالين الآخر .

فإن قال : قد علمت ذلك ، فما الجواب عنه ؟

(١) فى الأصل : (فأن يكون) ، ولا يستقيم معنى الجملة إلا بالواو .

قيل له : إن وجوه القبح لا مدخل لها فى استحقاق العقاب ، وإنما يستحقه لكون الفعل قبيحا ، وإن كان لا يكون قبيحا إلا ويختص ببعض وجوه القبح ، كما لا يكون قبيحا إلا وهو حادث ، يبين ذلك أن مايقال فيه إنه من وجوه القبح ، قد يصح حصوله بعينه ولا يكون الفعل قبيحا ، بأن يقارنه أمر آخر ، ولا يستحق به العقاب . فعُلم أنه إنما استحقه لقبحه ، لا لوجوه القبح ؛ ألا ترى الضرر الذى فى الفعل لا يتغير حاله ، بأن يكون فى المستقبل نفع يُوفِى عليه ، فلما أثر ذلك فى اقتضائه كونه قبيحا ، لم يستحق العقاب ، وإذا لم يؤثر ذلك ، استحق العقاب ، علم أن العقاب يتبع قبح الفعل ، لا وجوه القبح ، ولذلك يصح فى الفعل المختص بوجوه كثيرة من وجوه القبح ، أن يكون العقاب فيه أقل ، مما يختص بوجه واحد ، ولذلك لا يعتبر فى هذا الباب الأفعال ، فإذا كانت غير معتبرة ، والكثرة والقلة تصح فيها ، فبألّا تعتبر جهات القبح فى ذلك ، أولى .

وبعد ، فإن الذى ذكرناه من الاعتبار ، يسقط ذلك ، لأنه قد يقبح قتله ولد زيد ، من حيث كان ظلما ، ومن حيث تفوت به المصلحة ، أو يؤدى إلى مفسدة ، أو يزول به انتفاع الناس ، لكونه عالما فاضلا قُدوة فى الأموات ، ويكون قتل الولد الآخر بخلافه ، ولا يوجب صحة الاعتذار من قتل الأول مع إقامته على قتل الثانى .

واعلم أن وجوه القبح وإن تزايدت ، فالحكم بكون الفعل قبيحا دونها . فإن كان لا بد منها أو من بعضها حتى يقبح ، وذلك بمنزلة القدرة فينا ، التى لا بد منها أو من بعضها ، حتى يحصُل أحدنا قادرا ، والحكم فى صحة الفعل بكونه قادرا ، وإن كان لا بد منها ليحصل قادرا ، وهذه الطريقة واجبة فيما له يجب اختيار الفعل ، أو الامتناع منه ، كما أنها واجبة فيما لم يصح الفعل أو يتعذر ، لأن

طريقة الاختيار فى ذلك تتبع طريقة صحة الفعل . فيجب أن نطابقها فى الوجه الذى ذكرناه ، فكما أن صحة الفعل وما يتبعه تتعلق بكونه قادرا ، دون القدر ، وكذلك أحكام الأفعال تتعلق بأحوالها دون مايوجب لها تلك الأحوال وذلك يوجب اطراح التعلق بوجوه القبح ، وأنه لا فصل بين أن يقبح لا لوجوه ، لو صح ذلك فيه ، وبين أن يقبح لها ، أو لبعضها ، كما لا فصل بين أن يحصل قادرا لا للقدرة ، لو صح ذلك منه / وبين أن يحصل كذلك بالقدرة ، ١٦٢/ ولذلك لم يجز تغير حكم القادر فى صحة الفعل ، مع ارتفاع الموانع ، ولم يجز تغير حكم القبيح ، فيمن يمكنه التحرز منه ، ولا حكم الواجب فى الإقدام عليه ، والإخلال به .

فإن قال : هلا اعتبرتم فى هذا الباب ، ما يرجع إلى الفاعل من الدواعى والزواجر ، حتى يصح منه التوبة من قبيح ، بأن يندم عليه لقبحه ، ولكثرة الزواجر والدواعى ، فيصح أن يقيم على ماهو دونه فى هذا الباب ، وإن لم يجز أن يكون مقيما على ماهو مثله أو فوقه .

قيل له : قد بينا أن ذلك يسقط بالاعتذار ، وبينا أن ما لا مدخل له فى استحقاق العقاب لا يؤثر فى هذا الباب ، والدواعى لا مدخل لها فى هذا الباب ، لأنها تقدم الفعل ، فهى بمنزلة كال العقل ، وكذلك القول فى الزواجر .

فإن قال : أليس كثرة الزواجر تؤثر فى القبيح ، فيكون الامتناع منه أوجب ، فهلا اعتبرتموه فى هذا الباب ؟

قيل له : إن الواجب لا يكون أوجب من واجب آخر ، لمثل ماذكرناه فى القبيح . وإنما يقال : إنه أوجب إذا كان طرق وجوبه أكثر أو أكبر ،

أو بأن يكون المدح والثواب فيه أكثر، وكل ذلك لا يؤثر فيما قلناه، من أن الزواجر لا تؤثر فى العقاب، فإنه إنما يستحق ذلك لقبحه، سيما والذى قد ذكرته يرجع إلى حال ترك القبيح، لا إلى حال نفس القبيح.

فأما كثرة الدواعى إلى القبيح، فلا يجب لأجله أن يكون العقاب أكبر، بل الأمر بالضدّ من ذلك، لأنه لا يجب إذا كبرت شهوته فى القبيح، أن يكون العقاب عليه أكبر، وإنما يصير العقاب أعظم عند خفة الشهوة. وإنما يؤثر ذلك فى تركه، فالانصراف عنه، وكل ذلك يبين أن تعلقهم بهذه الوجوه بعيد.

فاعلم أن من قوىّ شبههم، أن يحملوا التوبة من القبيح على تركه، فيقولون إنه يصح إذا فعله على الوجه الذى إذا فعل تركه عليه، يستحق به الثواب.

قالوا: وقد ثبت أنه يستحق العقاب على ترك القبيح، إذا تركه لقبحه ولعظمه، أو لقبحه وكثرة وجوه قبحه، أو لكثرة الزواجر والدواعى. فيجب أن تكون التوبة بهذه المنزلة.

قالوا: ويقوى ذلك: أنه قد ثبت فى التوبة، أنها تجب لبذل المجهود، فلو أمكنه أن يترك ما قد فعله من القبيح، لمَا لزمته، فإنما تلزمه لما تعذر ذلك، لتقوم مقامه لو كان متأتيا، فلا يجب أن يكون له من الحكم ما ليس للترك. وإذا كان حكم الترك ما ذكرناه، فكذلك القول فى التوبة. وهذا يسقط بالاعتذار، لأنا قد علمنا أنه قد ترك الإساءة إلى زيد، مع شدة الدواعى إليها، لأنها إساءة عظيمة، ولغير ذلك. ويصح مدحه على هذا الترك، ولا يجب إذا فعل مثل هذه الإساءة، أن يصح أن يعتذر منها، وهو مقيم على ما يخالفها فى هذا الوجه، حتى يندم عليه، لأنه إساءة، ولعظمه أو كثرة الزواجر. وقد بينا أن دفع ذلك فى الاعتذار جحد الاضطرار، فليس لأحد أن ينازع فى ذلك، ليستقيم له العلة إلى ذكرها.

وبعد، فإن الغرض بالترك الثواب، لأنه الوجه الذى حَسُن من القديم تعالى الإيجابُ لأجله، فلا يمتنع أن يُترك القبيح الوجوه التى لها فى الثواب مَدْخل. ولذلك قلنا فى كثير من تروك القبائح، وفى كثير من الطاعات: إنها متى وقعت على سبيل التقرب والخضوع، فلذلك استحق به الثواب، وإذا لم يقع كذلك لم يستحق بها الثواب أصلا. وليس كذلك حال التوبة، لأنها تجب لإزالة العقاب. فلا بد من أن يطابق فى تعلقها الوجه الذى له حصل العقاب، وذلك الوجه ليس إلا كون الفعل قبيحا، على ما قدمنا القول فيه.

وربما سألوا عن هذا السؤال بذكر الطاعة والواجب، بأن يقولوا: إذا صح أن يفعل الواجب لوجوبه، وعظم ثوابه، ولكثرة الدواعى أو الوجوه التى يجب لأجلها، فهلا جاز مثله فى التوبة؟ لأن التوبة من الأفعال الواجبة، ومن الطاعات، فيجب أن يعتبر فى هذه القضية بها.

وماقدمناه يُسقط ذلك، وليس سقوطه أنه قد يصح أن يَفعل /أحد الواجبين ١٦٣/
وهو مقيم على الإخلال بواجب آخر، وإن اشتركا فى سائر الوجوه التى لها فَعَل ما فَعَلَه من الواجب. فيجب على هذا الوجه أن تجوزوا فى التوبة أن يندم على القبيح لقبحه، وغيره من الوجوه، وهو مقيم على ما شاركه فى سائر ما ندم عليه لأجله. وهذا مما لا يجوّزه من خالفنا فى هذا الباب. وإنما يَحْكى ذلك من لا مدخل له فى هذا الشأن، كالغُزّام وغيرهم، ممن يقول إن القول باللسان هو التوبة، ولا معتبر بقولهم فى هذا الباب.

وبعد، فإن بر الوالد وطاعته، تصح مع الإخلال بما هو مثله فى سائر الوجوه، ولا يصح مثل ذلك فى الاعتذار، إزالته من الإساءات، فكما لم يجب حمل الاعتذار على طاعته، وما يجب من بره، فكذلك القول فى التوبة.

فإن قال : إن كان الندم على الفعل لقبحه ، هو المسقط للعقاب ، فيجب أن يكون الندم على الواجب والطاعة لحسنهما فى العقل ، يقتضى سقوط الثواب ؛ وذلك يوجب أن من ندم على طاعة الله وعبادته ، لالهذا الوجه ألا يزول ثوابه وأن يكون على حالتــه .

قيل له : كذلك نقول، لأنه إذا ندم عليــه لا لوجوبه ، ولا لحسنه فى عقله ، لكن لمضرة لحقته ، فهو غير موطَّن نفسه على ألا يفعل الواجب ؛ وإنما فى عزمه ألا يفعل مايضره ؛ فأما إذا ندم عليه لحسنه فى عقله ، فقد وطَّن نفسه أنه يعدل عن فعل ما هذا حاله . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى بعض كلامه : إن ذلك كفر ، لأنه قال فى « كتاب التوبة » : إن النادم على الطاعة ، لأنها طاعة ، يجب كونه نادما على كل طاعة ، ومن ندم على كل طاعة ، فهو كافر ، والكلام ظاهر فى أنه يزول ثوابه ، لأنه قد ندم عليــه ، على الوجه الذى عليــه استحق الثواب ، فهو بمنزلة ندمه على الفعل ، على الوجه الذى عليه استحق العقاب .

يبين ذلك أن الندم على الإحسان ، لأنه إحسان ، بمنزلة الاعتذار من الإساءة، حتى إذا أظهر المحسن هـذا النـدم ، زال شكره ، كما إذا أظهر الاعتـذار الصحيح سقط ذمه .

يبين ذلك أن هـذا النـادم قد بذل الجهـد فى إبطـال ما فعله من واجب وطـاعة ، فكما لو لم يفعله لكان الثواب زائلا ، فكذلك إذا بذل الجهـد فى هـذا الوجـه .

وقد بينا من قبل أنه لا يصح أن يندم على القبيح لقبحه ، إلا وهو عازم على ألا يعود إلى مثله فى القبح ، وأن الداعى إلى هذا الندم ، يدعو إلى هذا العزم لا محالة . فيجب فيمن ندم على الحسن ، لحسنه فى عقله ، أن يكون هذا حاله ،

فلا يصح انفراد الندم دون العزم ، وكل اجتماعهما محل التوبة ، على ما نقوله فى هذا الباب .

واعلم أن ذكر الطاعة فى هذا الباب يترتب ، لأنه كما لا يستحق الثواب على الفعل لأنه طاعة ، ولا العقاب عليه لأنه معصية ، فكذلك لا يجوز فى التوبة وما يقابلها من الندم على الحسن فى عقله ، أن يعتبر هذا الوجه فيهما .

وإنما يذكر المشايخ رحمهم الله فى الكتب ذلك ، تقريبا ، لأنهم قد بينوا أنه لا معتبر فى باب الثواب بكون الفعل طاعة ، لأنه سبحانه لو أمر بالقبيح ، لكان طاعة له ولا ثواب ، ولأن أهل الجنة يطيعون بأكلهم وشربهم ولا ثواب ، فالمعتبر بكون الفعل قبيحا فى باب التوبة ، وبكونه حسنا فى عقله فى باب الندم المزيل للعقاب .

فإن قال : فمتى ندم على الطاعة لا لحسنها فى عقله ، أتقولون فى هذا الندم : إنه يؤثر فى ثوابه ؟

قيل له : أما بأن يزيله على حد زوال العقاب بالتوبة فلا ، فأما بأن ينقص من ثوابه كما ينقصه الإقدام على بعض القبائح ، فنعم ، ثم ينظر فى ذلك ، فإن كان فسقا أزاله على طريقة المحابطة ، وإن كان صغيرا نقص منه .

فإن قال : أتقولون فى الندم المتعلق بالحَسَن : إنه يقبح على كل حال ، أو يعتبر فى قبحه أن يكون متعلقا به لحسنه ، دون سائر أو صافه .

قيل له : إن كان الندم / جنسا مخصوصا ، فالأقرب أن يكون متى تعلق ١٦٤/
بالحسن ، أن يكون ككراهة الحسن فى القبح ، وإن كان علما واعتقادا ، فالأقرب أن يكون قبيحا إذا تناول الحسن ، لأنه لا يكون إلا جهلا ، من حيث يعتقد فيه الضرر وما يجرى مجراه ، ومعلوم من حاله أنه لا ضرر فيه ، فالأقرب على هـذا

القول ، متى ندم عليه لأن فيه مضرة عاجلة ، ولم يقع النفع العظيم الذى فيه ، وأنه يُوفِى على المضرة ، وإنما اعتقد تلك المضرة فقط ، أن يكون حسنا ، لأنه داخل فى باب العلم . فأما الندم على القبيح ، فلا يكون توبة إلا ويكون حسنا ، لأن الوجوب يتضمن الحسن ، وإن كان من قبيل الاعتذار ، فيجب أن يكون علما ، لأنه اعتقاد للضرر العظيم ، أو تفويت لنفع ، من حيث كان قبيحا ، ومن حيث أقدم عليه على وجه مخصوص . ولذلك قلنا : إنه إذا ندم على الفعل القبيح ، على وجه لا يكون ثابتا ، إنه لا يوصف بالإصْرار إلا إذا أريد بالإصْرار أنه غير ثابت ، وذلك مما يقل استعماله عند القول عليه . ولذلك قلنا إن هذا النادم لا يجب أن يكون حاله كحال المصِرّ ، على ما ادعاه المخالف علينا ، لأنه عندنا فى حكم التارك ، فكما أن تارك القبيح لا لقبحه ، لا يقال إنه مصر على القبيح ، وإن لم يستحق الثواب بذلك ، فكذلك القول فى هذا النادم . فإذا كان هذا الندم حسنا طاعة ، وإن لم يكن توبة ، فيجب أن تكون حاله بخلاف حال المُصِرّ ، لأنه فاعل لحسن فى عقله ، دون المُصِرّ ، ولأن المُصِرّ مديم لفعل القبيح دونه .

فإن قال : أتقولون فيمن يعلم حال الواجبات والمحسنات فى عقله ، إنه يستحق بهما الثواب ، ويكون عارفا بالله سبحانه : إن هذا الندم يجوز أن يقع منه ، أو تقولون إنه والحال هذه لا يجوز أن يفعله ؟ فإن قلتم : يجوز أن يفعله ، فكيف يصح ذلك مع علمه بأنه يزيل الثواب ، ولا نفع فيه ؟ وإن قلتم لا يجوز أن يفعله ، فهو فى حكم المُلْجأ إلى ألا يفعله ، فكيف يصح أن تحكموا بأنه يزيل الثواب ؟

قيل له : قد يجوز أن يعتقد فى هذا الندم أنه لا يزيل ثوابه ، فيفعله على هذا الوجه . وقد يجوز مع علمه بأنه يزيل الثواب ، أن يتفق له داع إليه ، فيصير

كالمقدم على الفسق ، مع علمه بأن عقابه يحبط الثواب . فأما إن لم يكن له إليه داع ، فإنه لا يجوز أن يفعله ، كما لا يفعل سائرَ القبائح إذا كانت بهذه الصفة .

والأقرب فى هذا الندم ما ذكره أبو هاشم رحمه الله ، لأنه إذا علم حال الطاعة وما فيها من الثواب ، وعرف الله تعالى ، فلا يكاد يقع هذا الندم منه إلا مع الاستحقاق بحقه . فيجب أن يكون كفرا من هذا الوجه ، كما أنه إذا ندم على برّ الوالد ، لأنه برّ له ، فلابد من أن يقاربه الاستحقاق بحقه .

فإن انضاف إلى ذلك أن يندم عليه ، لأنه طاعة ، فهو أبين فى هذا الوجه ، لأنه كأنه ندم عليه ، من حيث أراده تعالى ، وأمره به ، فما يقاربه من الاستحقاق بحقه يكون أعظم . فهذا الوجه أقوى ما يقال فيه ، لأنه لا يصح أن يقال إنه كفر ، من حيث يزيل كل ثوابه ، لأن ذلك يوجب فى الفسق أن يكون كفرا ، من حيث يزيل جميع ثوابه . ولا يمكن أن يقال : إنما يصير كفرا ، من حيث يحل محل ألا يفعل الواجبات والمحسنات فى عقله . فإذا كان لو لم يفعلهما لكان كافرا ، فكذلك إذا فعل ما يسُد هذا المسَدّ ، وذلك لأن من لم يفعل ذلك ، إنما يكفر لأنه لا يستحق الثواب ، لكن لأن فى جملة الواجبات ما يستحق العقاب العظيم بأن لا يفعله ، وذلك غير حاصل فى الندم ، لأن الذى دلّ العقل عليه ، هو أنه يزيل الثواب ، فأما أن يستحق به عقابا عظيما فلا دليل عليه ، ومتى ادعى مدع فيه ذلك ، لزمه أن يدل عليه بدليل مبتدأ ، ولذلك الوجه يصير كفرا ، لا لكونه ندما .

فصـــل

فى أن العزم المقترن بالندم فى التوبة ، يجب أن يتعلق بحسب تعلقه

لا يصح بما قدمناه ، أن الندم إنما يكون توبة إذا تعلق بالقبيح لقبحه ، على ما تقدم القول فيه . فيجب أن يكون العزم مطابقا له فى التعلق ، كما يجب مثله فى الاعتذار ، لأنه لو ندم على الإساءة لأنها إساءة ، وعزم على تركها فى المستقبل ، لا لأنها إساءة ، لم يصح اعتذاره ، فـكذلك القول فى التوبة . ولأن الوجه الذى
له يلزم / الندم ، يقتضى تعلقه بالفعل لقبحه ، على ما تقدم القول فيه ، فإذا كان ١٦٥/
الداعى إليه هو الداعى إلى العزم المقارن له ، فيجب أن يتعلق بالقبيح لقبحه ، ولأن كل من قال إن العزم يجب أن يقترن بالندم ، قال فيه : إنه يجب أن يتعلق بمثل ما تعلق الندم به ، على الوجه الذى تعلق الندم به . وإنما اختلفوا فى الوجه المعتبر فى هذا الباب ، فاعتبرنا نحن القبح ، واعتبر شيخنا أبو على رحمه الله الجنس والعظم ، واعتبر غيرهممن خالفنا التماثل فى كل الزواجر والدواعى . فإذا صح ذلك ، وبينا أن الصحيح اعتبار القبح ، فقد ثبت ما أردناه فى العزم .

فإن قال : أفيصح أن يكون نادما على القبيح لقبحه ، ويعزم على ترك معاودته لوجه آخر ، ولا يصح ذلك لأمر يرجع إلى الدواعى .

قيل له : قد بينا أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله ، أوجب اقتران العزم بهـذا الندم ،وأنه لا يرجع إلى الداعى ، فالأقرب ألا يصح فى العزم أن يتعلق إلا على الوجه الذى يتعلق به ، لأنه متى تعلق بوجه آخر ، اقتضى تغيرا فى حال الدواعى ، وقد علمنا أن الداعى يتفق فى ذلك ولا يختلف . يبين ذلك أن الندم هو بمنزلة أن يعلم

أنه فعل قبيحا لحقته المضارّ لأجله ، أو فاتته منافع لأجله ، فيودّ أنه لم يكن فعله ، لئلا تلحقه المضار ، ولا يجوز أن يعتقد هذا الاعتقاد ويتلهف عنده ، إلا ويوطن نفسه على ألّا يفعل أمثاله ، فى الوجه الذى يناله ذلك الضرر ، أو يفوته ذلك النفع. فإذا كان الداعى هو الاعتقاد والندم : أما أن يكون هذا الاعتقاد ، فإذا كان علما كان توبة ، أو يكون هذا العلم يقترن به ، فلابد من أن يـكون العزم مطابقا له ، على الوجه الذى بينا .

فصـــل

فى أن التوبة هى الندم والعزم دون ماعداهما

اعلم أن مايقترن بهذين مما يجب على التائب فى بعض الأحوال ، لا يجب أن يـكون من التوبة ، لأن التوبة لا تختلف حقيقتها ومائيتها [١] فى سائر المعاصى ، فلو كان مايقترن بهما فى بعض الأحوال من التوبة ، لوجب ألا تتم التوبة إلا به فى سائر الحالات ، حتى يجرى مجرى العزم ، الذى لـما كان من التوبة ، وجب حصوله مع النـدم ، فى كل حال . فإذا صح ذلك ، فلو كان رد الغصْب من جملة التوبة ، لوجب ألا تصح فى شىء من الحالات إلا معه ، وقد علمنا صحة ذلك فى النادم وفى التوبة ، مما لا شبهة [٢] فيه .

يبين ذلك أنه لو تعذر عليه العزم لـما صحت توبته ، فقـد كان يجب فى رد الغصْب لو كان من التوبة ، أن يكون متى تعذر لا تصح توبته ، فأن يكون بمنزلة الممنوع من التوبة بيّن . ذلك أنه لو اعتقد فى رد الغصْب أنه ليس بواجب ،

(١) (مائيتها) أى ماهيتها ، منسوب إلى (ما) الاستفهامية ،بعد تضعيف ألفها ، وقلبها همزة.
(٢) رسمت هذه الـكلمة فى الأصل : (سبه) بدون نقط ، ولم نجد لها معنى يناسب المقام . ونظنها تصحفت على الـكاتب ، وأن الأصل : (شبهة) أو (يشتبه) .

وأن تركه لا يقبح لصحة توبته من الغصْب ، فلو كان ذلك من التوبة ، لما صحت ، والحال هذه .

فإن قال : إذا كان لا تصح منه التوبة إلا مع مجانبة كل قبيح ، فعلم أنه قبيح فى الحال ، فهلا قلتم إن ذلك كالعزم فى أنه من التوبة ؟

قيل : لو أنا نلزم ذلك لأمر يرجع إلى الداعى ، لأنه متى أقدم على قبيح يعلمه أو يعتقده قبيحا فى الوقت ، كشف من حال ندمه وعزمه ، أنهما لم يتعلقا بالقبيح
١٦٦/ لقبحه ، فلا يحصل تائبا ، ولو صح / أن يحصل تائبا مع الإقدام على ذلك ، لما وجب اقترانه بالتوبة .

يبين ذلك أنه لما سلم ندمه وعزمه فى التعلق على الوجه الذى ذكرنا ، مع إقامته على قبيح لا يعلمه ولا يعتقده قبيحا ، لم تمتنع صحة توبته ، فليس ذلك إذا من التوبة ، وإن كان لابد منه للوجه الذى ذكرنا .

يبين ماقلناه : أنه لو لم يُقْدم إلا على قبيح واحد ، ولم يكن له فى الحال إلى بعض القبائح داع ، لصحت توبته من دون أن تخطر له الإقامة على القبيح بالبال ، فعلم أن تركه إقامته على القبائح التى يعتقدها ، إنما تجب للعلة التى ذكرناها .

فإن قال : إذا صح فى مجانبة القبيح فى الوقت ، مع أنه لابد منه لتصح التوبة ألا يكون من التوبة ، ليجوزَنّ فى العزم ألا يكون من التوبة ، وإن كان لا بد منه ، فيصح قول من قال : إن التوبة هى الندم فقط . ومتى قلتم فى مجانبة القبيح : إنه لأجل الداعى لا بد منه ، قيل لكم مثله فى العزم ، لأنه كما لا يصح أن يكون نادما على القبيح لقبحه ، وهو مع ذلك مقيم على قبيح يعلمه كذلك ، فكذلك لا يصح إلا بعزم على ألا يفعل شيئا من القبائح . فما دعا إلى الندم على هذا الوجه ، يدعو إلى الأمرين ؟

قيل له : إن العزم فعل معقول مضموم إلى الندم ، فصح القول بأنهما بمجموعهما توبة ، وما نوجبه فى حال التوبة من ألا يكون مقيما على قبيح ، لا يجب أن يكون فعلا ، وإنما نريد به ألا يفعل القبيح ، ولا يصح فيما حل هذا المَحَل أن يعد من التوبة ، بل يجب أن يجعل من لواحق الداعى ، على مابيناه .

فإن قال : فيجب إذا تاب من ألا يفعل ماوجب عليه ، أن يكون تمسكه بالواجب فى الوقت من التوبة ، لأنه فعل معقول مضموم إلى الندم والعزم ، فلا يصح أن تقولوا فيه مثل ما ذكروه فى مجانبة القبيح .

قيل له : قد بينا أنه فى حال التوبة ، قد لا يجب علينا الإقدام على مثل الواجب ، الذى ندم لأنه لم يفعله . فلو كان ذلك من التوبة ، لوجب على كل حال .

يبين ما قلناه : أنه لو كان بعض ما سأل عنه داخلا فى التوبة ، لوجب كونه داخلا فى الاعتذار ، لأنا قد بينا أنهما فى الجنس والصفة لا يختلفان ، فإذا لم يصح عند ذلك فى الاعتذار ، فكذلك فى التوبة .

فصل

فى أن التوبة من جميع الذنوب لا تختلف

قد بينا الدلالة على وجوب قبول التوبة ، وتلك الأدلة لا تخصص التوبة من ذنب دون ذنب ، فإذا صح ذلك صحت التوبة من جميعها . والذى يحكى عن بعض المتقدمين أن التوبة لا يجب قبولها ، ولا تصح من قبل المؤمن ، فى نهاية البعد ، لأنه إذا كان مع مثله قد كُلِّف فى المستقبل ، فلا بد من أن يصح أن ينتفع بطاعاته ، ٢

ولا يصح أن ينتفع بها فى الوجه الذى عرض له بفعلها ، إلا بأن يكون له السبيل إلى إسقاط العقاب بالتوبة .

وبعد ، فإن القتل دون الكفر بالله ، واتخاذ شريك معه ، فإذا صحت التوبة عندهم من ذلك ، فبأن تصح من القتل وغيره أولى ، لأنه لا يجوز فى الشىء أن يزول به العظيم من الضرر ، ولا يزول به ما هو دونه .

يبين ذلك ما ذكرناه فى الاعتذار من أن قبوله واجب فى كل إساءة ، فإن اختلفت فكذلك القول فى القتل .

فإن قال : أليس قد تبلغ إساءة الإنسان إلى أبيه مع عظيم نعمه إليه المبلغ ، الذى لا يحسن منه قبول عذره ، فهلا جوزتم مثله فى التوبة ؟

قيل له : ليس الأمر كما قدرته فى الاعتذار ، وإنما يُحْسن الوالد عند عظيم إساءة ولده ، أن يبقى على جملة من هجرانه ، أو الإعراض عنه ، تهذيبا له فى المستقبل ، لا لأن عذره لم يؤثر فى زوال ما استحقه .

فإن قيل : / هلا قلتم إن التوبة لا يجب قبولها من المطبوع على قلبه ، على ١٦٧
ما يقوله « البكرية » فى هذا الباب ؟

قيل له : إن أردت بالطبع المنع فإنا لا نجيز ذلك ، لأنه لا يصح مع التكليف ، أن يمنع من التوبة ، لأنه يقتضى قبح التكليف المستأنف ، وليس كذلك إذا اخترمه ، لأنه لا يحصل معه تكليف مستأنف يقبح لأجله المنع من التوبة . وقد بينا من قبل أن تأويل الطبع المذكور فى قوله تعالى : (بل طَبَعَ اللهُ عليها بكفرهم[١]) ليس على ما ظنوه ، وأنه علامة يفعلها تعالى فى قلب الكافر ، ليكون لطفا للملائكة إذا عرفوها وعرفوا لأجلها كفره وإصراره عليه ، لأنهم إذا ذموه كانوا إلى الامتناع من القبيح أقرب ، وإذا علمنا نحو ذلك ، كنا إلى توقيه أقرب ، وبينا من شواهد

(١) الآية ١٥٥ من سورة النساء .

اللغة ما يدل على ذلك ، وأبطلنا القول بأنه منع ، بأنه لو كان كذلك لم يحسن تكليفه ، وبأنه تعالى قال : (فلا يؤمنون إلا قليلا) ولو كان منعا لمنع القليل ، كما منع غيرهم .

فإن قالوا : إنما يجوز المنع من التوبة فيمن تتكرر منه الذنوب والإصرار ، مع المعرفة بما أعد للمذنب من العقاب ، فإذا صار كذلك ، حَصَّل[١] الناس من توبته ، فيحسن منه سبحانه أن يطبع على قلبه .

قيل له : قد بينا أنه لا فرق بين أن يتكرر ذلك ، ويكثر أو يقل ، فى أنه لا يحسن من الحكيم أن يديم التكليف عليه ، إلا مع صحة التوبة ، ووجوب قبولها ، فإن المنع من التوبة والحال هذه ، كالمنع من نفس ما كلف .

فإن قال : أليس الوالد إذا تكرر من ولده العقوق ، وقبل منه العذر حالا بعد حال ، ثم رآه مصرا ، وقوى منه اليأس من صلاحه ، حسن منه أن يعرض عن اعتذاره ، وإذا حسن منه ، حسن منه أن يمنعه ذلك ، فيجب أن يحسن مثله فى التوبة .

قيل له : ليس الأمر فى الاعتذار كما قدرته ، بل لا يحسن من الوالد إذا عرف صدقه فى الاعتذار الكرّة العاشرة ألا يقبله ، كما لا يحسن منه ذلك فى الكرة الأولى ، ولا معتبر فى هذا الباب بما يجرى به عادة كثير من الناس ، إذا لم يعتبروا ما فى العقول ، لأنه قد ثبت حسن الإحسان إلى كل واحد ، وقد علمنا مع ذلك أن من أحسن إلى غيره حالا بعد حال ، فكفر نعمته ، أنه ربما استقبح إدامة الإحسان ، وذلك لأمر يرجع إلى العادة ، لا إلى مقتضى العقول .

فإذا ثبتت هذه الجملة ، فيجب ألا تختلف التوبة فى كيفيتها عن سائر الديون ، على ما تقدم القول فيه ، لأن الوجه الذى له وجب فى الندم والعزم بانفرادهما أن يزيلا عقاب بعض القبائح ، أوجب أن يزيلا عقاب سائر القبائح .

(١) كذا فى الأصل ، ومعنى حصل : بين وميز . والمراد أن الناس عرفوا حقيقة نيته فى التوبة . (انظر التاج والأساس : حصل) .

فصـــل

فى أن التوبة لا تصح مع إقامة التائب على مايعلمه أو يعتقده قبيحا

اعلم أن المعتبر فى هـذا الباب بالاعتقادات ، لأنها الدواعى دون غيرها ، فإذا صـح ذلك وكان الندم إذا تعلق بالقبيح لقبحـه ، وقارنه الداعى إلى العزم على مجانبة القبيح لقبحه ، بل نفس العزم ، فيجب أن يدعو ذلك إلى مجانبة كل القبائح التى يعتقدها قبيحة ، فأما مالا يعلمه قبيحا ، ولا يعتقده كذلك ، إما بأن لم يخطر بباله ، أو بأن يعتقد حسنه ، فتوبته تصح وإن كان مقيما عليه . وعلى هذا الوجه يصح عندنا توبة البِرْهَمِىّ[(١)] من القبائح العقلية ، مع إقامته على تـكذيب الأنبياء ، لما اعتقد فيما أقام عليه أنه دين ، وأنه يحسن . وكذلك توبة الخارجىّ ، مع إقامته على الخارجية ، وإنما كان كذلك ، لأن المعتبر فى باب الدواعى بمـا يجمعه الاعتقاد ، الذى هو الداعى دون مالا يدخل تحته . يُبَيِّن ذلك أن من ترك القبيح لقبحه ، لا يجوز أن يكون مقدما فى الحال ، على قبيح يعتقده كذلك . وقد يجوز أن يكون مقدما فى الحال على قبيح يظنه حسنا · والندم فى هذا الوجه بمنزلة الترك ، فإذا جاز أن يترك أمرا لعلة من العلل ، ويكون مقيما على مافيه تلك العلة ، إذا كان يظن أنها / ليست فيه ، فـكذلك القول فى التوبة .

فإن قيل : إن ذلك يوجب عليـكم القول بأن التائب فى بعض أحواله ، يلزمه ويجب عليه إقدام على القبيح ، وما أدى إلى ذلك يجب فساده ، لأنه يجب فى التائب إذا كان معتقدا فى بعض الحق أنه باطل ، وفى بعض الأفعال الحسنة الواجبة أنه قبيح ، أن يلزمه الندم على ذلك والعزم على مجانبة مثله ، وهذا يوجب فى هذه التوبة ألا تنفك من القبيح .

(١) البرهمى : واحد البراهمـة ، وهم عباد الهنود ، نسبة إلى برهمن . قال فى التاج : بوزن سفرجل ، مكسور الأول .

قيل له : إن الواجب على من تمسك بالباطل فى حال التوبة، أن يشك فى ذلك، لأنه لا بد من ورود الخاطر عليه ، المنبه له على زوال الثقة بما اعتقده ، ويفصل بين حاله فى ذلك ، وبين حاله فيما تسكن إليه نفسه ، فإذا صح ذلك فمتى لزمته التوبة من القبائح ، لزمه فى الحال فيما اعتقده قبيحا من اعتقاداته وأفعاله ، أن يشك ويزول عن ذلك الاعتقاد ، فلا تـكون التوبة متناولة له ، ومتى فعل التوبة على هـذا الوجه ، لايكون فاعلا معها فعلا قبيحا ، وسقط بذلك قول السائل : إن هذه التوبة لاتنفك من فعل قبيح .

فإن قال : فلو لم يشك هـذا المـكلف فيما ذكرتموه ، أليس يكون عاصيـا فى ذلك ، والتوبة مع ذلك له لازمة ؟ أفليس ذلك يؤدى إلى ما ألزمناكم ، من أنه لا يمكنه أن يفعل التوبة ، إلا على وجه يقبح عليه ، أو يضامّه القبيح ؟

قيل له : قد ثبت أنه يمكنه أن يفعلها سليمة مما ذكرته ، بأن يفعل فى الحـال الشك فيما اعتقـده ، فإذا لم يفعل ذلك ، فليس بخـارج من أن يكون من ذلك متمكنا ، فسبيله إذا لم يفعل ، سبيل من يتمكن فى حال الطـاعـة من أن يفردها عن المعصية ، فأبى إلا أن يضم إليها معصية ، فى أن ذلك لا يؤثر فى حسن تـكليف الطـاعة .

فإن قال : إنه إذا لم يشك لايمكنه أن يفعل التوبة ، إلا على وجه يقبح عليه ، بأن يكون ندما على حَسَن قد اعتقده قبيحا ، والندم على الحسن يقبح .

قيل له : إن التوبة من المعاصى المفصلة لا تـكون ندما واحدا ، بل لا بد من ندم يخص كل معصية ، وإنما يكون الندم ندما واحدا ، إذا تاب من القبائح أجمع على الجملة ، فأما إذا ميزّها إما بالعلم وإما بالاعتقاد ، فلا بد فى كل واحدة منها من ندم مفرد . فإذا صح ذلك ، فمن اعتقد فى الحسن أو الواجب أنه قبيح وقد وقعت منه

قبائح يعلمها قبيحة ، فالواجب عليـه الندم على ما فعله قبيحا ، ولا يلزمه النـدم على الحسن الذى اعتقده قبيحا ، بل الواجب عليـه مجانبة هـذا النـدم ، وأن يشك فى ذلك ، فإذا لم يفعل صار مُقْدِما مع التوبة الواجبة ، على قبيح قد كان يمكنه أن ينفكّ منه . فيجب ألا يكون ذلك قادحا فى توبته .

ثم ينظر فى حال هـذا النـدم ، فإن كان أعظم من التوبة ، صارت مُحْبَطة ، وإلا فالتوبة تـكفرها .

وكذلك القول فى القبيح الذى هو تائب عنه .

فإن قال : فلو تاب من المعاصى على جهة الجملة ، أليس يدخل فيه الحسَن الذى قد اعتقده قبيحا ؟ قيل له : إذا لم يتميز باعتقاده ذلك ، فالندم إنما يتناول القبائح من فعله ، دون ما ليس بقبيح ، فلا يتعلق بما ذكرته ، إلا أن يفصله بالاعتقاد . .

فإن قال : كيف تصح هذه التوبة ، مع هذاالشك ، ولا بد من أن ينفى عقاب ما شك فيه . وذلك يوجب ألا يمكنه بذل الجهد فى تلافى ما تقدّم منه ؟

قيل له : إنه لايلزم الندم على الحسن الذى اعتقدهقبيحا ، وإنما يقدر فى نفسيته أن ذلك واجب . فأما أن يكن ن واجبا فى الحقيقة فلا . وإذا صح ذلك ، فمتى شك فارق القبيح من الاعتقاد ، فتصح توبتـه من القبائح التى يعرفها قبيحة على التفصيل ، ومما يظنـه منهـا على الجملة ، فيكون مستدركا لمـا يكون منه ، والعقاب يزول عنه ، فلا يؤدّى هذا القول إلى أنه لا يمكنه تلافى ما كان منه من الذنوب .

فإن قيل : وإذا كان مع هذه التوبة مقيما على قبائح لا يعلمها قبيحة ، ولم (1) يعتقد فيها أنها حسنة ، أفليس ذلك يوجب أن توبته لا تزيل عقابه ، وألا يكون متمكنا من ذلك ، وفى ذلك بعض ماقلتموه : من أن مَن هذا حاله يقبح من القديم سبحانه أن يديم تـكليفه ؟

(١) فى الأصل : (لم يعتقد) بدون واو قبل لم .

قيل له : إن الواجب فى القبائح التى يعتقد فيها أنها حسنة ، من اعتقاد وفعل، أن يشك فى وقت التوبة / فيما اعتقده فيها ، ولابد من أن يُخْطِر بباله تجويز إقدامه ١٦٩
على قبائح ، وإن لم يعلمها ، فيتوب من هذه القبائح على الجملة ، ومما يعلمه مفصّلا ، على طريق التفصيل ، فيـكون مزيلا لـكل عقابه ، فله طريق إلى ذلك بهـذا الوجه الذى بيناه ، وإن فعله فقد أزال عنه عقابه ، وإن لم يفعله فهو مفرِّط، وسبيله سبيل من لم يفعل التوبة أصلا ، فى أنه مفرِّط مع التمكن .

فإن قال : أليس إذا لم يشك فى القبيح الذى قد اعتقده حسنا ، فتـكذيب الأنبياء الواقع من البرهمى والواقع منه من التوبة ، لايؤثر فى إزالة عقابه ، فـكيف تـكون واجبة ؟

قيل له : إنها تزيل عقاب ماهى توبة منه ، فقد أثرت فى الحقيقة . وإنما يبقى عليه عقاب مالم يتب منه ، مما كان يصح أن يتوب منه .

فإن قال : وإذا بقى عليه ذلك العقاب مع هـذه الحال ، أفليس يجب (على قولـكم) ألا يحسن من القديم تعالى أن يديم التـكليف عليه ؟ قيل له : إن هذا العقاب ـ وإن كان تائبا ـ فله طريق إلى إزالته .

فإن قال : كيف يزيله وهو يعتقد فيه أنه واجب ؟

قيل له : بأن يشك فى ذلك ، على مابيناه ، فيتوب من جملة المعاصى والقبائح، على طريق الجملة ، فيـكون داخلا فيه ، ويزول كل عقابه .

وقد يتمكن أيضا من ذلك بأن يشك فى الحال ، ويتأمل حال هذا الاعتقاد ، فيعلم أنه واقع على وجه لا تسكن نفسه إليه ، وعلمه بذلك يضامّه العلم بقبحه ، فإذا ضامّه هذا العلم ، صح أن يندم عليه ، على وجه يـكون تائبا ، فله طريق إلى التوبة منه على الجملة والتفصيل ، كما بيناه ، فلا يلزم من ذلك أن يكون الله مكلفا

له على وجه لا يحسُن ، أو أن يكون غير متمكن من تلافى ما كان منه .

فإن قال : إذا كانت التوبة عندكم من حقها ألا تقبل إلا بأن يكون التائب باذلا جهده فيها ، فكيف تقبل توبته مع تمسكه بقبيح لا يعلمه قبيحا ، ولا يعتقده كذلك ؟

قيل له : إنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه بذل الجهد إلا على الحدّ الذى ذكرناه. وقد يمكنه أن يبذل جهده إذا لم يكن هذا الاعتقاد حاصلا ، وإزالة مايشك على الوجهين الآخرين ، فإن كان تائبا فتوبته مما تاب منه صحيحة ، لأنها بذل الجهد فى ذلك ، وإذا لم يكن تائبا عنه ، فإنما يكون باذلا لجهده ، بأن يكون تائبا من الجميع .

فإن قال : إن وجب إذا تاب ألا يصح أن يكون مقيما على قبيح يعتقده قبيحا ، فيجب إذا اعتقد أنه وقع منه قبيحا ، لم يقع [إلا] (1) أن يكون نادما عليه .

قيل له : إن ذلك مما لا يحق أن يعلمه ، ومتى ظنه أو اعتقده ، فإن عيَّنه بالندم ، كان الندم لا متعلق له ، وإن تناوله الندم على طريق الجملة ، تعلق بالقبائح الواقعة منه دونه ، لأنه إنما يندم على مافعل من القبيح ، دون مالم يفعله .

فإن قال : إنه إذا ندم على حد الجملة ، فالكلام سليم ، فأما إذا ندم عليه معيَّنا ، أفليس يكون فاعلا القبيح ؟

قيل له : إن ندمَ ، بشرط أن يكون قد فعله على قبحه ، فالندم حسن . وقد ثبت فيه أنه قد يتعلق بشرط ، كما قد يتعلق على وجه دون وجه ، وإن كان ندم عليه لا على هذا الشرط ، والقبيح لم يقع منه ، فقد أخطأ فيما فعله من الندم ، لأن

(1) (إلا) : زيادة يستقيم بها الكلام .

الواجب عليه فيما يأتيه من الندم ، أن يكون مطابقا لعلمه ، فإذا لم يعلم وقوع القبيح منه بعينه ، فيجب أن يكون الندم على جهة القطع لا يحسن ، فأما إذا ندم على مالم يفعله بظنه ، فالندم كالمشروط ، وهو ندم لا متعلق له ، وذلك لا يمتنع فى الندم كما لا يمتنع فى الاعتقاد والعلم . والقول فى توبة من لم يفعل الواجب ، كالقول فى فاعل القبيح ، فى الوجوه التى ذكرناها ، وكذلك إذا تاب من الأمرين، فالحال واحد فى المسائل التى بيناها .

فصل

فى دواعى الفعل والترك ، ومايتفقان فيه ويختلفان ، عند اتفاقهما واختلافهما

اعلم أن للقادر أحوالا ثلاثة ؛ أحدها : أن يفعل للداعى . والثانى : أن يترك الفعل له . والثالث : ألا يفعل الفعل لأجله . وكل ذلك إنما يجب فى العالِم المميز القاصد ، لأن الفعل قد يقع من القادر مع فقد الداعى ، / ١٧٠ فلولا صحة ذلك ، لما صح الفعل من الساهى والنائم ، ولما صح أن يقع من القادر مالا يخطر له على بال . وقد بيّنا فى غير موضع من الكتاب ، أن الفعل لو لم يصح وقوعه من القادر إلّا بداع ، لبطل تعلق صحته بكونه قادرا ، فأما إذا كان عالما ، فإنه مُؤثِر لفعل على فعل ، فلابد من داع ، ولسنا نعنى بذلك ، قادرا يدعوه إلى الفعل ، لأن ذلك لو وجب لأدى إلى مالا نهاية له ، إن دعا القادرَ فعلٌ من الأفعال ، وإنما نعنى مالأجله يختار الفعل ويؤثره .

واعلم أنه قد يختار الفعل لحسنه ، ولأنه نفع ، أو فيه نفع ، أو يؤدى إلى نفع ، أو لأنه دفع ضرر ، أو يؤدى إلى ذلك . وقد يختاره لظن ذلك واعتقاده فيه بعضَ ماذكرناه من الوجوه ، لأنا قد بينا أن المعتبر بالداعى ماعليه الفاعل ،

دون نفس الفعل ، لأنه إذا لم يعتقد فى الفعل نفعا ، وفيه النفع الكبير ، لم يدعه ذلك إلى فعله ، فإذا اعتقد ذلك فيه وظنه ، وإن لم يكن معه نفع ، فقد يفعله . ولذلك لا يعتبر بكونه مشتهياً ، لأنه لو قدر أن الفعل الذى يشتهيه يضره ، لم يكن كونه مشتهيا داعيا له .

فأما دواعى الترك فقد تكون قبح المتروك ، وقد تكون لأنه ضرر أو فيه ضرر ، وقد تكون لأن فيه تفويت نفع ، أو يؤدى إلى ذلك . والظن فيه قد يقوم مقام العلم ، متى كان حال المتروك على ماوصفناه ، معه دعاة [1] الداعى إلى تركه . هذا إذا كان على حالة لا ينفك بهما من الفعل .

فأما إذا كان قد ينفك من الفعل ، فالأصل فيما ذكرناه ، أنه يدعوه إلى ألا يفعل فقط ، وإنما يختار الترك مع ذلك ، لأمر زائد ، لأنه فى هذا الوجه كالمنفصل من حال المتروك ، من حيث يمكنه الخلو منه ، من دون الترك . وأما الدواعى إلى ألا يفعل ، فهى التى ذكرناها ، لأن الحال فيه ، والحال فى الترك ، تتفق ولاتختلف من حيث عُلِم أنه إنما يفعل الترك بحال يرجع إلى المتروك ، والغرض فيه أن يخرج عن أن يكون فاعلا للمتروك ، ولذلك قلنا إنه إذا أمكنه الخروج بألا يفعل فقط ، لم يختر الترك ، وإنما يختاره إذا ميزه من غيره ، لعلة زائدة .

واعلم أن هذه الدواعى هى الأصول . وقد تجتمع فى الفعل ، وقد تفترق ، وقد تقوى وقد تضعف . فإذا انفرد النفع فى العقل أو دفع الضرر ، فإن القادر منا يحصل مُلْجَأً إلى فعله . وكذلك إذا انفرد فى المتروك أنه ضرر أو فوت نفع ، فإنه يكون مُلْجأ إلى ألا يفعله . ولذلك يحصل أحدنا مُلْجَأً إلى تناول الطعام الطيب ، مع الجوع الشديد ، وكذلك يكون مُلجأ إلى ألا يقتل نفسه ، ومتى كان مُلْجأ إلى

(١) كذا فى الأصل . ولعل الصواب : (دعاه) .

تناول النفع باليسير من الضرر الذى فى الفعل ، لا يعتد به ، لأنه لا فرق بين ألا يكون فيه ضرر البتة ، وبين ألا يعتد بما فيه من المضرة ، ولذلك لا يعتد الأكل مع الجوع الشديد للطعام الطيب ، بما عليه من الضرر اليسير ، فى تحريك يده ، والمضع والبلع ، ويصير ذلك القدر كأنه لا حكم له .

وكذلك القول إذا كان ملجأ إلى ترك الفعل لما فيه من الضرر ، وما يجرى مجراه ، فى أنه لا يعتبر تيسير الضرر الذى فى الترك ، بل ربما يحصل مُلجأ إلى الهرب من ضرر بفعل يحصل فيه الضرر الكبير ، كالهرب من السبع ، بالعدو على الشوك . وهذا إنما يكون إذا لم يمكنه الانفكاك من هذا القدر من الضرر ، ويمكنه الانفكاك من ذلك الضرر العظيم . ولذلك قال شيوخنا : إن الهاوب من السبع ، إنما يجب أن يكون مُلْجأ إلى ألا يقف . ثم إن أمكنه أن يجعل نفسه غير واقف بالضرر اليسير ، لم يعدل عنه إلى الضرر الكبير .

واعلم أن الإلجاء لا يدخل فيما يُفعل لحسنه ، أو لا يفعل لقبحه ، ولذلك لا يصح الإلجاء على القديم سبحانه ، مع علمنا بأنه يفعل الفعل لحسنه ، ولا يفعل القبيحات لقبحها ، فإذا انفرد المفعول والمتروك بما ذكرناه ، لم يتعلق الإلجاء به . فأما إذا افترق بذلك المنافع والمضار ، فالإلجاء فيه مدخل عليها [كما][1] قدمناه .

وقد بينا من قبل ، أن الداعى إذا قوى ، وبلغ حد الإلجاء ، فإنما يخالف حاله حال مالا يبلغ هذا المبلغ فى أحكام : منها سقوط الذم والمدح ، فيصير الملجأ وإن فعل وترك بمنزلة الساهى والنائم . ومنها قبح التكليف ، وزوال الأمر والنهى ، لأن ذلك إنما يحسن فيما يصح فيه الذم والمدح . ومنها أن فعل الملْجأ كأنه فعل المُلجىء ، فى أنه لا يتعلق به شكر ولاذم ، إن كان من باب الإحسان والإساءة . ومنها أن فعله يصير كأنه فعل الملجِىء ، فى باب العوض ، فيتعلق ذلك بالملجِىء

(١) [كما] : ساقطة من الأصل .

دونه ، وكل ذلك مما بيناه متفرقا فى الكتاب . ولهذه الجملة قلت : إن ما يتناوله التكليف من الفعل والترك ، لا بد من أن يقترن بنفعه الضررُ ، وبضرره النفع .
حتى تتردد دواعيه بين الفعل والترك ، فيزول فيه الإلجاء ، ويصح أن يفعله على /١٧١
الوجه الذى كُلّف أو لا أن يفعله ، وعلى الوجه الذى لزمه ألا يفعله .

وقد بينا من قبل أن هذه الدواعى قد تكون معجلة ، وقد تكون مؤخرة ، وبينا أن النفع الذى يفعل الفعل الشاق ، إذا كان ثوابا متأخرا ، فلا بد من زوال الإلجاء ، وبينا أن النفع ودفع الضرر ، إنما يتعلق بهما الإلجاء ، إذا كانا معجَّلين ، أو فى حكم المعجل ، فإنما امتحن الله تعالى عباده فى التكليف ، بأن يفعل مايشق ، أو يجرى مجرى الشاق ، بشهوته له ، وقوة دواعيه للثواب المرجو . فما هذا حاله ، يتناوله التكليف ، من حيث حصل فيه فى الوقت المشقة ، على الوجه الذى قدمنا ذكره فى هذا الباب ، وكان النفع الملتمس به متأخرا ، ولذلك قلنا : إن الثواب لو كان مُعَجّلا ، أو فى حكم المعجل ، لبطل التكليف ، لعود حال المكلف إلى حال المُلجأ .

وليس المقصد بما أوردناه من الجملة إلا ما نذكره الآن ، لتعلقه بالتوبة ، فنقول :

إن الفعلين قد يتفقان فيما له يفعلهما ، أو يختلفان . فإذا اختلفا فلا شبهة فى أنه يجوز أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر ، فأما إذا اتفقا فيما له يفعلهما ، فقد يتفقان فى ذلك مع تغاير الوقتين ، فلا شك أنه يجوز أن يفعل أحدهما ، ولا يفعل الآخر ، لأن تغاير الوقتين بمنزلة اختلاف الداعيين ، فإذا صح هذان الوجهان صح أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر ، فكذلك فى هذا الوجه . وقد تكون الحال واحدة .

وليس يخلو من أن يمكنه الجمع بينهما ، أو يتعذر ، فإن تعذر ذلك ، فلا شك فى أنه يفعل أحدهما ، ولا يفعل الآخر ، لأن الداعى يتبع الصحة . وإنما يقال إن الداعى يدعوه إلى الجمع والتفريق فى وقت واحد ، متى صح الفعلان ، ويمكنه الجمع بينهما ، فليس يخلو حاله من وجهين : إما أن يكون عليه فى الجمع بينهما زيادة مشقة ، أو لا يكون كذلك ، فإن كان عليه زيادة مشقة ، لم يمتنع أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر ، لأن لزيادة المشقة تأثيرا فى تغير الدواعى . فأما إذا لم يكن هناك زيادة مشقة ، فيجب أن ينظر : فإن كان يفعل الفعل للنفع ودفع الضرر ، ففى هذا الوجه لا يجوز أن يفعل أحدهما إلا ويفعل الآخر ، لأن غرضه التماس مصلحته فى باب النفع ودفع الضرر ، ويمكنه أن يتوصل إلى نفع كثير والمشقة واحدة بالفعلين ، فلا يجوز أن يقتصر على أحدهما . وهذا الوجه يبعد ، إلا أن يحصل مُلْجأ .

ولذلك قال أبو هاشم رحمه الله ، فيما هذا حاله : إنه يفعل أحدهما لما له يفعل الآخر . وقال فى موضع آخر : إنه يفعلهما للإلجاء . ومعنى اللفظتين يتقارب ، لأن من قوله : إن الفعل بخلاف الترك ، فمتى لم يحمل كلامه على أنه يفعل أحدهما لما له يفعل الآخر ، وهو الإلجاء ، كان ذلك ناقصا لفصله بين الفعل والترك ، فإن كان إنما يفعل أحدهما لحسنه ، أو لما يجرى هذا المجرى ، فإنه لا يجب أن يفعل الآخر ، لأنه لو كان متى فعل الحسن لحسنه ، فعل كل جنس ، لوجب من ذلك خلاف ما نعقله من أنفسنا فيما نأتيه من الصدقات وغيرها ، ولوجب من ذلك فى القديم تعالى ، أن يفعل ما لا نهاية له .

فأما إذا لم يفعل الفعل لضرب من الدواعى ، فإنه لا يصح فى الحال أن يفعل ما شاركه فى ذلك ، متى اجتمعت شرائطه .

منها أن يكون القادر واحدا ، والوقت واحدا ، والداعى واحدا ، وأن يكون ذلك الداعى يختص بمن يصح عليه الإلجاء . فمتى كانت الحال هذه ، ولم يفعل الفعل الذى تعــذر عليه لبعض الوجوه ، فواجب فى الوقت ألا يفعله فى الدواعى ، أو اتفق وتغاير الوقتان ، أو كان الكلام على من لا يجوز عليه الإلجاء ، أو على فاعلَين ، فذلك غير واجب ، فلا يمتنع فى هذه الوجوه ألا يفعل أحدهما ، مع كونه فاعلا للآخر .

واعلم أن المقصد بترك الفعل حال المتروك ، لا حال الترك ، لأن تارك الفعل إنما يتركه لعلة فى المتروك ، لا حال الترك ، لأن تارك الفعل إنما يتركه لعلة فى المتروك ، على ما قدمناه ، ولذلك قلنا متى أمكنه أن يخرج عن فعله بلا ترك ، فلا بد من أن يُؤْثِر الترك لداع زائد . فإذا صح ذلك ، فيجب أن يكون حكم الترك حكم ألا يفعل ، فى الوجوه التى ذكرناها . فيجب إذا ترك الفعل لعلة من العلل ، أن يكون تاركا فى الوقت لكل ما شاركه فى تلك العلة .

قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : وذلك مما يجده عند / الامتحان ، لأن أحدنا ١٧٢
لو ترك أكل الشىء لحوضته ، لم يجز أن يأكل حامضا فى تلك الحــال ، وإن كان يصح متى تركه لحوضته الشديدة ، أن يتناول ما حموضته أخف ، أو يتناول المُزَّ من الطعام . وكذلك فقد صح أن أحدنا إذا ترك ضرب اليتيم بإحدى يديه ، لأنه إساءة ، فلابد من أن يكون تاركا لضربه باليد الأخرى . وليس كذلك حال الفعل ، لأنه قد يتصدق بإحدى يديه ، لأنه إحسان ، ولا يجب ذلك باليد الأخرى مع تمكنه . ولذلك قد يمسح رأس اليتيم بإحــدى يديه إشفاقا ، ولا يجب أن يكون ماسحا باليد الأخرى . وقال رحمه الله : إن هذه القضية واجبة فى الفصل بين الترك والفعل ، من غير علة يمكن ذكرها .

وقد مر فى كلامه فى بعض المواضع ، أن الترك إنما فارق الفعل ، لأنه ليس عليه فى الترك مُؤْنة ، مثل الذى عليه فى الفعل ، ولأن تركه للكثير من الفعل ، كتركه للقليل ، وليس كذلك حال الفعل .

ولهذه الجملة أوجب الفصل بين الفعــل والترك ، فيمن تجوز عليه المنافع والمضار ، دون القديم تعالى ، ولا فرق بين القديم والمحدَث ، إذا تعلقت الأفعال بعضُها ببعض ، واتفق دواعيها ، حتى صار ماله يفعل ولا يفعل ، حاصلا فى كل فعل . ولذلك قلنا : إنه تعالى إذا لم يفعل بعض القبائح لقبحها ، ولاستغنائه عنها ، فكذلك كل القبائح . وإذا فعل بعض الواجبات لوجوبه ، فكذلك سائر الواجبات . فصار حال القديم سبحانه فى ذلك ، كحال الواحد منا فى الترك الذى ذكرناه ، لا لأن لبعض الأفعال التى يقدر عليها تعلقا ببعض ، لكن لأن فى كل واحد منهما الوجه الذى له يفعله ، أو لا يفعله .

فإذا صحت هذه الجملة ، فيجب أن ينظر فى حال التوبة : فإن كانت كالترك ، وجب أن تجرى مجراه فى الوجــه الذى ذكرناه ، وإن كانت كالفعــل ، فغير ممتنع أن يتوب من الفعل لقبحه ، ويكون مقيما على قبيح آخر ، فلا يكون نادما عليه . وقد عرفنا أنه بمنزلة الترك ، لأن الترك هو فعل أيضا ، لكنه لما كان المقصد بإيثاره حال المتروك دون حاله ، فارق حكمه لحكم الفعل ، فكذلك التوبة ، قد علمنا أن المقصد بها حال ما هى توبة منه ، دون حالها ، فيجب أن تكون بمنزلة الترك فيما قدمناه . ولذلك قلنا فيها : إنها إقلاع عن القبيح كالترك ، ولذلك صح أن يقال فيها إنها بذل المجهود فى استدراك ما كان منه ، وإنها تحل محل ألا يفعل ما قد فعله ، وكل ذلك يؤذِن فيها بأنها كالترك ، فإذا ثبت أنه لا يجوز أن يترك فى الوقت شيئا لعلة ، وهو مقيم على ما شاركه فى تلك العلة ،

فيجب ألا يجوز أن يندم على القبيح لقبحه ، ويقيم على قبيح يعلمه أو يعتقده كذلك ، وكما يصح أن يترك شيئا لعلة ولا يترك ما شاركه فى تلك العلة ، إذا لم يعلمه ولم يعتقده كذلك ، فكذلك لا يمتنع أن يندم على القبيح لقبحه وهو مقيم على قبيح لا يعلمه ولا يعتقده قبيحا ، بل يظنه حسنا .

ومن خالفنا فى التوبة يقول بمثل هذه الطريقة ؛ لأن عندهم لا يجوز أن يكون تائبا من فعل وهو مقيم على ما يشاركه فى كل ما له تاب منه ، من القبح والزواجر والدواعى والعظم وغير ذلك ، فلولا أن الأصل الذى ذكرناه صحيح ، لكان لا يمتنع على قولهم ، أن يندم على الفعل لقبحه ، ولبعض الوجوه التى يذكرونها فى هذا الباب ، وهو مع ذلك مصرّ مقيم على ما يتناوله فى كل الوجوه التى لأجلها تاب مما تاب منه . وهذا يؤدى إلى كون التائب مصرّا ، وإلى ألا يكون الإصرار فى جميع وجوهه كالمنافى للتوبة ، وقد بينا فساد ذلك فيما تقدم .

وإنما يجب أن ينظر فيما قلناه أهو الصحيح ، أو ما ذهب المخالف إليه ؟ فإن وجب فى التوبة أن تكون متعلقة بالقبيح لقبحه ، وجب ما ذكرناه . وقد دللنا على صحة ذلك ، وأنه لا معتبر بما عدا هذه الصفة ، وهذه جملة كافية فى هذا الباب .

فصل

فى ذكر اختلاف أحوال التائب فيما يلزمه من التوبة

اعلم أنه لا يجوز أن يكون مستحقا للعقاب إلا والتوبة له لازمة ، ومنه
صحيحة ، / لأنا قلنا إنه مكلف ، وهذا حاله ، والتوبة لا تصح منه ، أوجب ذلك /١٧٣
قبح تكليفه على ماتقدم ذكره ، ولا يجوز أن تلزمه التوبة إلا وهو على حال معها
تصح منه ، وإلا أوجب ذلك تكليف الفعل على وجه لا يصح وجوده عليه ،

وذلك بمنزلة تكليف مالا يطاق ، فإذا صح ذلك ، فحال المكلف لا يخلو من أقسام :

إما أن يكون عالما بما يلزمه أن يتوب منه ، أو يكون عالما بذلك على وجه الجملة ، فالتوبة تصح منه ، بأن يأتى بالندم والعزم على طريق الجملة ؛ أو يكون ظانا لذلك وخائفا منه ، فالتوبة تصح منه على الوجهين ، لأن ظنه قد يصح أن يكون متعلقا بمعين ، كما يصح أن يتناول المظنون ، على حد الجملة .

وإما أن يكون عالما ببعض مايتوب منه ، دون بعض ، فالذى لا يعلمه إذا جوّزه وظنه لزمه ، أن يندم فيما علم ، على طريق التفصيل ، وفيما خاف مما لا يعلمه بعينه على طريق الجملة ، لأنه لا فرق بين الكل والبعض فى الظن والعلم ، وفى كيفية التوبة منه ، إما على جملة أو تفصيل .

وإما أن يكون عالما ببعض مايتوب منه ، والبعض الآخر مما يستحق به العقاب ، يعتقده على حالة لا يلزمه معها التوبة منه عنده ، بأن يعتقد فى القبيح أنه حسن ، فالتوبة منه تصح ، على ماقدمنا ذكره ، لأنا قد بينا أنه يلزمه الشك فى حال يلزمه فيه التوبة ، ويمكنه أن يفعله مع هذا الشك فيه ، ويزول كل عقابه . وإن لم يفعل الشك ، يكون تائبا مما ندم عليه دون ما اعتقد فيه الحسن ، فلا يخرج من أن يكون التوبة منه ممكنة ، على الوجه الذى يزيل العقاب ، وقد بيّنا القول فى تفصيل ذلك من قبل .

فإن قال : أفتجوزون أن يعلم بعض القبائح ، ويسهو عن البعض ، حتى لا يخطر بباله ، فلا يحصل عالما به ولا خائفا .

قيل له : يجوز ذلك لما بيناه ، من أنه لا يجوز مع التكليف أن يكون مستحقا للعقاب ، ولا يكون متمكنا من إزالته ، حتى يصح منه الانتفاع بطاعته ،

فمن وصفت حاله لا بد من أن يخطر بباله ما يخاف معــه من الإقدام على القبائح ، فيلزمه التوبة على طريق الجملة . وكذلك القول فيمن يسهو عن كل معاصيه ، لأنه لا يصح على هــذه الطريقة ، أن يكون ساهيا عنها ، على الجملة والتفصيل جميعا ، وإنما يصح ذلك فى تفصيله ، فيكون خائفا ، وتلزمه التوبة ، على طريق الجملة . وكذلك القول فيمن يسهو عن كل معاصيه ، لأنه لا يصح على هذه الطريقة أن يكون ساهيا على طريق الجملة ، وهو عالم بما وقع منه على طريق التفصيل ، لأن ذلك يتناقض .

فإن قيل : أما يصح أن يلزمه التوبة ولا عقاب يستحقه ، فيجب ألا يمتنع فقدُ وجوبها عليه ، وإن كان مستحقا للعقاب .

قيل له : إن الدلالة قد دلت ، على أن التحرز من المضار المظنونة واجب ، كوجوب التحرز من المضار المعلومة ، فإذا صح ذلك ، فالعالم بما يستحقه من العقاب ، يلزمه التحرز منه ، لمكان العلم ، وقد يجوز أن يتعلق بأن يستحق العقاب وهو غير مستحق له ، فيلزمه التوبة للخوف . وهذا الظن قد يتأتى فيــه على وجهين : أحدهما أن يكون ظانا لنفس القبيح ، وأنه واقعه وهو فى الحقيقة لم يواقعه . والثانى أن يكون قد تاب مما عَلِم من القبيح ، وقد نسى توبته ، فهو ظان لبقاء ما يستحقه من العقاب ، فتلزمه التوبة على هذين الوجهين ، وإن لم يكن هناك عقاب للخوف الشديد ، على ما ذكرناه .

فإن قال : أفتجوزون أن يكون مقدما على قبيح ، ويغلب على ظنه أنه صغير مكفَّر بعظيم طاعاته ، وتقوى أمارةُ ذلك فى نفسه ، فلا تلزمه التوبة ؟

قيل له : لا يجوز ذلك ، لأن وقوع نفس القبيح منه ، مع علمه بأنه يستحق الذم عليه ، وأن من حقه أن يستحق العقاب عليه ، إلا لمانع ، يقتضى ثبوت

أمارة العقاب ، فلا تصح فى شىء من القبائح ، من جهة العقل والسمع ، أن يحصل فيه ضد هذه الأمارات ، بل لا بد من أن يكون خائفا من العقاب واستحقاقه ، وإذا لزم الخوف فى كل قبيح يقع منه ، فالتوبة لازمة .

فإن قال : أليس قد يعلم العاقل فى الإساءة[1] إلى غيره أنها يسيرة ، بالإضافة إلى عظيم إحسانه ، أو يظن ذلك ، فإذا جاز حصول هذه الأمارة فى الإساءة ، فلا تلزمه المعذرة ، فهلا جوزتم مثله فى التوبة ؟

قيل له : إن تأثير الإحسان والإساءة مما يظهر فى الحال ، فلا يمتنع أن يعلم العالم مزية أحدهما على الآخر ، إذا تجلّى وظهر . وليس كذلك المستحَق من العقاب على القبيح ، لأنه مما لا يظهر للمكلف قدره وكيفيته فى الوقت ، فلا يصح أن يعلم قُصوره من ثوابه إلا من جهة السمع والأدلة . فأما أن يحصل فى ذلك أمارة فبعيد.

يبين ذلك أن الخوف من المضارّ أغلب على النفس ، من السكون والأمن . وذلك مما يتبينه العاقل عند ورود جهات الخوف مع جهات الأمن ، فإذا كان كذلك ، وكانت المضار التى يخافها بالعقاب عظيمة ، فلا بد من أن يكون الأغلب فى نفس المكلف الخوف ، فتكون التوبة لازمة ، وإن جوز فى معصيته أن تكون صغيرة ، كما تلزمه التوبة وإن جوّز فيما يخافه من المعصية ألا يكون واقَعها من قبل ، لأن تجويز فقد وقوعه ، آكدُ من تجويز صغيرة . فإذا لم يؤثر ذلك فى زوال الخوف ، فبأن لا يؤثر تجويز صغيرة أولى، فيجب أن تكون التوبة لازمة على كل حال .

---

(١) فى الأصل : (الساءه) بدون نقط على الحروف . ولكن المقام يقتضى لفظة (الإساءة) بدليل مقابلتها بقوله بعده (بعظيم إحسانه) .

وأما أن يكون المكلف غير مستحق للعقاب ، لكنه يعلم أنه إن ثبت فيستحقه لا محالة ، أو يقوى ذلك فى ظنه ، فتلزمه التوبة ، لأن الدلالة قد دلت على أن التحرز مما يخاف منه من المضار ، تلزم بالفعل الذى لولاه لوقع ذلك المخوف ، أو خيف وقوعه ، ولا فرق فى العقل بين ذلك وبين التحرز من الواقع أو ماهو فى حكمه .

فإذا صح ذلك ، وثبت على أحد المذهبين أن فاعل سبب إصابة المؤمن ، قد يخاف من استحقاق العقاب على الإصابة ، لأنه يعلم أن ذلك فسق بالسمع ، أو يجوزه من جهة العقل ، فتلزمه التوبة ، للعلة التى قدمناها ، لأنه مكلف فيما بين حال السبب وحال الإصابة من الأوقات ، فلابد من أن يتمكن من الانتفاع بطاعته .

فأما على المذهب الثانى فالكلام ظاهر ، لأنه إذا استحق عقاب المسبب والسبب جميعا ، فى حال وجود السبب ، فالتوبة تزيل العقاب المستحَق ، على هذه الطريقة .

فأما التوبة من كونه غير فاعل لما وجب عليه من قبل ، فالكلام فيه كالكلام فى التوبة من فعل القبيح ، فى سائر الوجوه التى ذكرناها ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

فإن قال : فلو أنه لم يخف فى الوقت من عقاب يستحقه ، لكنه ذكر أنه كان من قبلُ ظانا لعقاب يستحقه ، أو عالما به ، أتلزمه التوبة ؟

قيل له : نعم . لأنه إذا ذكر علمه ، فلابد من أن يكون عالما بالمعلوم ، إما على جملة أو تفصيل ، فالتوبة له لازمة ، وإذا ذكر الظن ، فلابد عند ذكر الظن من أن يخاف كخوفه ضد الظن . فالتوبة له لازمة . ولا معتبَر فيما ذكرناه بالمكلف ،

الذى يلهو ويقلّ فكره فى أحوال آخرته ، لأن مَن هذا حاله ، قد يكون فى حكم العاقل ، مع ذكر معاصيه ، فكما أن ذلك لا يُخرج التوبة من أن تكون لازمة له ، فكذلك القول فى سائر أحواله . وإنما الكلام فى أنه سبحانه لا يخلى المكلف ، مع تفريطه واستحقاقه للعقوبة ، مما معه يعلم لزوم التوبة له . ثم قد يصح أن يؤتَى من قبل نفسه ، بالتشاغل والغفلة ، وذلك لا يؤثر فى هذا الباب ، كما لا يؤثر فى وجوب سائر الواجبات عليه ، إذا حصل الوجه الذى لأجله يجب .

فصـــل

فى أن المكلف لو علم صغر معصية عند عظم طاعته ، هل كانت التوبة لازمة له ؟

اعلم أن هذه المسألة لا تتأتى من جهة العقل فى المكلّف ، ولا من جهة السمع فينا والحال هذه . لأنه قد ثبت أنا لا نعلم فى شىء من المعاصى الواقعة منا ، أنه صغير ، بل لا شىء يشار إليه منها ، إلا ونجوزه كبيرا ، فالتوبة واجبة من جميعها ، فى العقل والسمع علينا . وإنما تصح المسألة فى الأنبياء صلوات الله عليهم ، لأنهم يقطعون على صغيرة معاصيهم ، بالدليل الذى به يعلم أن معاصيهم لا تكون إلا صغيرة ، ويصح فينا على ضرب من التقدير ، بأن يقال : لو علمنا فى بعضها أنها صغيرة هل كانت التوبة لازمة لنا من جهة العقل ؟ وهل حصل فى السمع مايدل على وجوبها ؟

والذى كان يقوله شيخنا أبو على رحمه الله : أن التوبة منها واجبة ، كوجوبها من سائر المعاصى ، لأن عنده أن التوبة والإصرار يتعاقبان على المكلف ، عند ذكر المعصية ، ولا فصل فى ذلك بين الصغيرة والكبيرة ، فأوجب لذلك التوبة

من الصغير ، وهذه العلة قادته إلى القول بأن تجديد التوبة تلزمه حالا بعد
١٧٤/ حال ، / متى ذكر معاصيه فى حال التكليف .

والذى يقوله أبو هاشم رحمه الله : إن ذلك غير واجب من جهة العقل ، ولا يُقطع من جهة السمع أيضا على وجوبه .

فإن قال : أيقبح عنده أن تكون حسنة إذا لم تكن واجبة ؟

قيل له : نعم .

فإن قال : هلا قلتم إنها تقبح إذا لم تجب ، لأنها إنما تجب لدفع الضرر ، وكل ضرر يجب لدفع الضرر ، فمتى لم يجب من حيث لا ضررَ يُدفع به ، فلابد من قبحه ؟

قيل له : إنما يجب ماذكرته متى لم يحصل فيه وجه آخر ، يحبس لأجله ، ولا يمتنع فيها أن تكون مصلحة . فإن قال : فينبغى إذا كانت مصلحة ، أن تكون واجبة .

قيل له : قد تكون المصلحة على ضربين : أحدهما يجب ، والآخر يكون مرغّبا فيه ، كما نقوله فى الصلاة والصيام . فإن كان المعلوم من حال المكلف أنه إذا فعل هذه التوبة ينزجر عن قبيح ، أو يختار بعض الواجبات لا محالة ، فهى واجبة . وإن كان المعلوم أنها تسهل الواجب كتسهيل النوافل للواجبات ، فهى من باب المرغّب فيه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى النوافل : إنها تكون مسهّلة لأمثالها من الفرائض ، حتى بيّن فى كل نافلة ، أنه لابد فى جنسها وقبيلها من فريضة ، فإذا صح ذلك ، لم يمتنع فى التوبة من الصغيرة أن تكون نافلة ، وتكون مسهلة للتوبة الواجبة فيمن يصح أن يكون عالما بالصغير ، ومفارقته للكبير . وكذلك

القول فى تجديد التوبة ، لأن ذلك لاشك مستحب فى الشرع ، ولا يكون كذلك إلا على الوجه الذى وصفناه .

فإن قال : فإن كانت تحسن أو تجب من جهة المصلحة ، على أحد هذين الوجهين ، فيجب من جهة العقل ، أن تكون قبيحة ، ولو كانت قبيحة وضدها أيضا قبيحا ، لوجب ألا يصح من المكلف وقد واقع المعصية الصغيرة ، أن ينفك من القبيح .

قيل له : قد ثبت بالدليل عندنا ، جواز خلو القادر من الأخذ والترك ، ولو كانت الحال ماذكرته ، ما كان يجب ألا يمكنه الانفكاك من القبيح .

فإن قال : فأنتم تقولون إنه فى بعض الأحوال لا يخلو من الفعل ، وإن جاز أن يتعرّى من الأخذ والترك ، فالسؤال لازم لكم فى بعض الأحوال .

قيل له : إنما وجب ذلك فى أفعال الجوارح ، من الأكوان ومايجرى مجراها ، فأما فى أفعال القلب ، فذلك غير واجب ، لأن حال القادر لا تختلف فيها ، كاختلاف حاله فى أفعال الجوارح .

فإن قال : فعند الدواعى لا يعرّى من الفعل ، فالسؤال لازم لكم .

قيل له : يلزمه عندنا لو كان الفعل وتركه قبيحين أن يغير دواعيه ، لأن ذلك ممكن ، فيخلو منهما ، هذا لو صَحّ أن للتوبة تركا ، فكيف وقد علمنا أنه لا ترك لها فى الحقيقة ، لأن من حق الترك أن يكون ضدا ، ولا ضد للتوبة .

فإن قال : إن تركها هو الاغتباط بالمعصية ، لأنه يضادّ الندم أو العزم على فعل مثلها ، لأنه يضاد العزم على تركها ، وكراهة ترك المعصية لا تضاد إرادتها ، فكيف يصح والحال هذه أن تقولوا : لاضد لها ؟

قيل له : إن الأقرب فى الاغتباط بالمعصية ، أن يكون هو السرور بها ، وذلك ينافى الغم ، دون الندم . وإنما لا يصح أن يكون نادما مغتبطا ، لأن الندم يجامعه الغم ، فما ينافى مايحتاج إليه ، يصير كأنه مناف له ، وماحل هذا المحل لا يعد تركا .

فأما العزم على مثل المعصية فليس وجه قبحه لأنه ترك التوبة ، لأنه وإن لم يقع منه معصية ، فذلك يقبح منه ، لأنه إرادة لقبيح .

وكذلك القول فى كراهة ترك المعصية ، لأنها من حيث كانت كراهة للحَسن يقبح ، فالذى يتعلق قبحه بالتوبة هو ماينافى الندم ، أو يجرى مجرى المنافى له . وقد بينا أنه لا بدل لها فى الحقيقة ، فلا يصح ماسأل عنه .

فإن قال : إذا ثبت فى السرور ، أنه فى حكم المنافى للتوبة ، إن كان الندم جنسا غير الاعتقاد ، وإن كان هو الاعتقاد ، فهو ضده فى الحقيقة ، فالمسألة لازمة، لأنه قد ثبت عند خطور المعصية بباله ، وخطورها [1] بباله ، فى أمثالها من العرَض ، أنه لا يخلو من هذين ؛ وهذا يوجب صحة ماسألت عنه ، من القول بوجوب التوبة من الصغير ، عقلا .

قيل له : إن السرور بالمعصية ، إنما يقبح إذا كان اعتقادا لكونها منفعة ، أو أنها مؤدية إلى منفعة أو أن يكون سرورا بها ، من حيث كانت معصية ، لأن كل ذلك يكون جهلا . فأما إن اعتقد فيها أنه انتفع فى الحال بها ، من حيث التذّ بها ، وانتفع عاجلا بها ، فذلك حسن ، لأنه قد يكون من باب العلوم الضرورية . /١٧٥ أما ترى إلى الجائع كيف يسر بأكل مال غيره ، لكنه إذا كان قد / استدل فعلم كون المضار فيها موفية ، يصير سروره فى حكم مالا يعتد به ، فإن لم يكن قد استدل

(١) فى الأصل : (وخطور) بدون الضمير .

على ذلك واعتقد أنه لا عقاب عليها ، أو كان واقفا فى ذلك ، فغير ممتنع أن يكون مسرورا بها ومغتبطا ، ولا يكون ذلك قبيحا .

وربما أريد بالاغتباط شدة التمسك بالمعصية . وهذا لا يقع إلا قبيحا ، لأنه إما أن يراد به الدوام عليها ، والعزم القوىّ على فعل مثلها ، أو الزهد فى تركها ، لكن كل ذلك مما قد يجوز أن يخلو منه وإن لم يفعل التوبة ، لأنه لا يتعلق بها كتعلق الاغتباط ، إذا أريد به السرور على ما قدمنا ذكره .

وبعد ، فإنه قد يخرج من أن يكون تائبا ومغتبطا ، بأن يندم على المعصية ، لا لأنها معصية ، لكن لأنه لم ينل بها منفعة ، إلى غير ذلك ، ومَن هذا حاله لا يمتنع أن يكون عاريا من التوبة وضدّها ، فمن أين أنهما لو قبحا لما أمكنه الانفكاك من القبيح .

فإن قال : إن هذا الندم فى القبيح ، كترك التوبة ، فكيف يسقط بذلك ما قدمناه ؟

قيل له : إن الندم على القبيح ، بمنزلة كراهة القبيح ، فلا يمتنع أن يحسن على بعض الوجوه كالكراهة ، فإذا حسن من جهة العقل أن يكره القبيح لغرض له ، ويحسن ذلك ، فكذلك القول فى الندم .

فإن قال : إن الأمر وإن كان كما قلتموه ، فهذا الندم فى حكم التوبة ، فى أنه يشق من جهة العقل ، فيجب أن يقبح على كل حال ، كما تقبح التوبة ممن لم يفعل القبيح . قيل له : لا يجب ذلك ، لأن التوبة إنما تحصل فيها مشقة ، لأنها ندم على القبيح لقبحه ، فلا بد من أن يحصل معنى المشقة فيه . وليس كذلك حال هذا الندم ، فلا يمتنع أن يكون له غرض فى فعله ، وتخف عليه المشقة ، ويجرى مجرى سائر مايفعله عقلا، من القعود والقيام ، للأغراض التى تخرجها من أن تكون شاقه .

وبعد ، فإن موضوع السؤال غير مسلّم ، وذلك لأن هذا الندم من جهة العقل ، لا يمتنع أن يحسن ، فلا تجرى التوبة مجرى ضدها من جهــة العمل فى القبح ، بل نقول لو عرف الصغير لحسن أن يندم عليه لقبحه ، إذا ظن أن ذلك أقرب إلى مفارقة المقبحات ، والخروج عما يستحق بهــا من الذم والعقاب ، لأن مثل ذلك قد يحسن من جهة العقل ، وإنما نقول فى الصلاة إنها تقبح من جهة العقل ، على الحد الذى يقع من جهــة السمع . فأما إن كان له فى فعلها أو فعل بعضها غرض ، فذلك مما يحسن .

وبعد ، فإن هذه العلة توجب عليهم أن من واقَع القبيح قبل حال التكليف ، ثم ذكره فى حال التكليف ، ألا يُعَرَّى من التوبة وضدها ، وأن ذلك لو قَبُح ، لوجب أن تكون التوبة لازمة . وهذا يوجب فى هذا الندم أن يكون واجبا .

واعلم أن شيخنا أبا على رحمــه الله ، يعتمــد فى وجوب التوبة من الصغير ، وتجــديدها حالا بعــد حال ، أو ذكر المكلف المعصية ، على أن التوبة والإصرار يتعاقبان على المكلف ، ولا يخلو منهما عند ذكر المعصية ، فلو لم تكن واجبة لحسُن منه الإصرار ، فإذا قبح ذلك ، فواجب أن تكون التوبة لازمة .

وقد أسقط شيخنا أبو هاشم رحمه الله ذلك بوجوه :

منها أنا قد نجيز تعريه من الأخــذ والترك . فأقوى حال الإصرار أن يكون تركا للتوبة ، فما المانع من أن يخلو منهما جميعا ، فلا يدل ذلك على وجوب التوبة .

ومنها أن ذلك يوجب ذكر القبيح الذى فعله قبل حال التكليف ، ألا يخلو من التوبة والإصرار ، وأن تكون واجبة من هذا القبيح . فإذا لم يصح ذلك ، فكذلك القول فى الصغير إذا واقعه فى حال التكليف ؛ ولا يمكنه أن يقول إنه فى حال التكليف يعرف موقع ذلك القبيح ، فلذلك لا يخلو من التوبة والإصرار ،

وذلك لأن ما نذكره فى حال التكليف من القبيح الذى فعله ، مثل حاله قد يعرف موقعه ، وموقع الالتذاذ / به ، فالحال فيهما واحدة . ١٧٦/

وقد ذكر رحمه الله أنه كان يجب على هــذه العلة ، أن يكون من شرب الخمر فى حال تحليلها ، ثم ذكرها بعــد تحريمهــا ، أن تلزمه التوبة ، أو يكون مصرا ، لأن أمثــال ما يعلمه لا يكون إلا قبيحا فى المستقبل ، فإذا لم يصح ذلك ، فكذلك القول فيما ذكره .

ومنها أنه قال : لو كان الأمر كما قاله ، لوجب فى أهل الجنة مثله فى المكلف ، لأن البقاع لا توجب افتراق حال القادر فيما يجوز أن يخلو منه أولا يجوز ، فكان يجب أن يخلو من التوبة أو الإصرار ، والإصرار قبيح ، لا يحق على أهل الجنــة ، والتوبة مَشقة ، لأنها غم ، أو يقارنها غم وأسف ، فلا يصح على أهل الجنة ، ومتى بطل ذلك منهم بطل ما قاله .

فإن قيل : إن أهل الجنــة مُلْجئون إلى ألا يفعلوا ذلك ، فيفــارق حالهم حال المكلف فى دار الدنيا .

قيل له : فيجب إن صح من جهة الإلجاء خلوهم مع ذكر المعصية ، من التوبة والإصرار ، أن يصح ذلك فى الدنيا ، لبعض الأغراض والدواعى ، لأن ما صح أن يخلو القادر منه للإلجاء ، صح أن يخلو من الداعى الذى لا يبلغ مبلغ الإلجاء ، وإنما يفارق الإلجاء الداعى ، من حيث يجب فى الإلجاء الخلو لا محالة ، وفى الداعى قد يجوز خلوه[١] ألا ترى أنه لما قال رحمه الله : إن القادر لا يخلو من حركة أو سكون ، أوجب ذلك فى أهل الجنة ، كما يجابه فى أهل الدنيا . وإنما فصل بينهما بأن قال فى أهل الجنة : إنهم ملجئون إلى ألا يفعلوا أحد الأمرين إذا قبح ، وأهل الدنيا فى حال التكليف ليس هذا حالهم ، فإن كانت

(١) فى الأصل : (خلوه) أو (خلافه) ، واللفظة مضطربة . والمقام يقتضى (خلوه) .

التوبة والإصرار عنـد ذكر المعصية ، يجب ألا يخلو القـادر من أحـدهما ، فيجب أن يكون حال أهل الجنـة كحال أهل الدنيـا ، إلا من الوجـه الذى ذكرناه فى باب الإلجاء .

فإن قال : هلا قلتم إن أهل الجنة ملجئون إلى فعل التوبة ، أو فعل الإصرار ، فلا يكون حالهم كحال أهل الدنيا ، فى وجوب التوبة عليهم ؟

قيل له : إنا لم نسقط كلامك ، بأنه كان يجب فى أهل الجنة أن تـكون التوبة لازمة لهم ، وإنما أسقطناه بأن قلنا : لو وجبت من حيث لا يخلو المـكلف من أحد هذين ، للزم أن تـكون واجبة على أهل الجنة ، فإذا لم تجب سقط ماقاله . فالذى ذكرته الآن إنما يريد أن يعتل به للقول بأن التوبة ليست بواجبة على أهل الجنة . وهذا مما يؤكد ما أسقطنا به اعتراضك .

وبعد ، فإن الإلجاء إلى التوبة فى أهل الجنة لا يحسن ، كما لا يحسن منه تعالى أن يلجئهم إلى المضار ، لأنه فى حكم فعل المضار منهم ، ولا يجوز أن يلجىء إلى الإضرار ، لأنه قبيح ، وإنما يلجىء القديم تعالى أهل الجنة ، إلى ألا يفعلوا القبيح ، لا أنه يلجئهم إلى فعله .

فإن قال : إنما أعنى بالإلجاء ، أنه يلجئهم إلى أمر سوى التوبة والإصرار ، فتخرج التوبة من أن تـكون واجبة .

قيل له : إذا لم يتعلق ذلك الأمر بهما ، فـكيف يصح خروج التوبة لأجله من أن تـكون واجبة ؟ وهل سبيلك فى هذا القول إلا سبيل من يقول لك : إن الذاكر للمعصية لا تـكون التوبة واجبة عليه ، لـكونه مُلجأ إلى ألا يقتل نفسه ، ولا يستعط بالخردل ، إلى غير ذلك . فإذا لم يؤثر ذلك عندك فى حكم التوبة فى الدنيا ، فـكيف يؤثر ذلك فى أهل الجنة ؟

وقد قال رحمه الله فى فى كتاب « الأبواب » : قد يجوز أن يخرج من أن يكون تائبا ومُصِرا ، بأن يندم على القبيح لا لقبحه . وذكر أنه يبعد فيمن ذكر المعصية ألا يكون نادما ولا عازما ، واستبعد ذلك ، لـكنه جوّز أن يخرج من أن يكون تائبا وعازما إلى الندم الذى ذكرناه . وهذا يسقط ما استدل به أبو علىّ رحمه الله .

فإن قال : إن هذا الندم أيضا يقبح كقبح الإصرار ، فـكلامى صحيح .

فقد بينا من قبل أن ذلك قد لا يقبح ، على بعض الوجوه .

وبعد ، فإن العلة التى ذكرها ، إنما توجب أن التوبة لا تجوز أن تكون قبيحة كقبح الإصرار . فأما أن تـكون واجبة لأجلها ، فبعيد ، لأن العامل إذا أمكنه أن يخرج من القبيح بفعل الحسن ، فحسنه يـكفى ، ولا ينبغى أن يقضى بوجوبه ، على ما بيناه فى باب النظر والمعرفة ، لأنا دللنا هناك ، على أن قبح الجهل لا يقتضى وجوب المعرفة .

/ ١٧٨ فإن قال : قد صح عندك أن الإصرار قبيح ، وثبت/ أن ترك القبيح واجب ، فلذلك صح اعتلالى بما ذكرته .

قيل له : إنا نخالف فى ذلك ، ولا نقول بأن ترك القبيح يجب ، لأنه ترك للقبيح ، بل قد يكون ترك القبيح قبيحا ، ويجوز أن يكون حسنا غير واجب ، ويجوز أن يكون واجبا .

على أن الإصرار الذى ذكره ، إن أراد به ضد التوبة ، فقد بينا من قبلُ أن المـكلف قد يجوز أن يخلو منها ومن ضدها ، وإن أراد أن يكون غير ثابت ، فذلك ليس بفعل ، فيذكر بقبح أو حسن . ولعمرى إن الذاكر للمعصية : إما أن يكون تائبا أو غير تائب ، لـكن كونه غير تائب ، وإن سمى لأجله مُصِرا ، على

بعض الوجوه ، فلا يدخل وصف القبح فيه ، وفى ذلك سقوط ما ذكره .

فإن قال : أعنى بالإصرار الترك له ، ولا يجوز أن يقبح تركه إلا وهو واجب .

قيل له : ليس يخلو ذلك إن قَبُح ، من أن يكون قبيحا بصفة تخصه ، أو لأنه ترك للتوبة . فإن كان لصفة تخصه فمن أين أنّ التوبة واجبة ، إذا كان هو قبيحا ؟ وقد ثبت أن قبح الشيء لا يقتضى وجوب غيره ، إذا لم يكن تركا له ، ولا جاريا مجرى الترك . وإن كان يقبح من حيث كان تركا للتوبة . فينبغى أن يُدَل أولا على أن التوبة واجبة ، ليثبت لك أن تركها قبيح . وهذا يمنع من توصلك بقبح تركها ، إلى وجوبها ، لأنه يوجب أنك بوجوبها تتوصل إلى قبح تركها ، وبقبح تركها تتوصل إلى وجوبها ، وهذا يتناقض . وإنما يمكن أن يثبت قبح ترك الشيء من حيث كان تركا له ، إذا تقدم أولا العلمُ بوجوبه ، فكيف يصح أن يُستدل على وجوبه بقبح تركه ؟ أو ليس هذا يوجب ألا يكون الإنسان مستدلا بفرع الأصل على الأصل؟

على أنا قد بينا أنه لا يجب أن يخلو من ترك التوبة ، إذا لم يتب ، وأنه مما يقبح ، لا لأنه ترك للتوبة ما بقى[1] .

فإن قال : إن الذاكر لمعصيته متى لم يكن نادما عليها ، فلا بد من أن يكون عازما على مثلها ، كما أنه إذا كان نادما عليها ، فلا بد من أن يكون عازما على ترك مثلها .

قيل له : إنك غيرت العبارة والمسألة واحدة ، لأنك بالترك إنما تعنى هذا العزم ، أو ما يجرى مجراه ، فما قدمناه جواب عنه . وحصلت فى سؤالك على أنك

(١) رسمت هذه الكلمة فى الأصل هكذا (بعى) بدون نقط . ولعل ماأثبتناه هو الصواب .

تقول : إذا لم يفعل إرادة أحد الضدين ، فلا بد من أن يفعل إرادة الضد الآخَر . ونحن نجيز ألا يفعلهما جميعا . ويلزم مع ذلك ما قدمناه فى القبيح الواقع قبل التكليف ، وفى حال الإباحة ، قبل ورود الحظْر ، إلى سائر ما قدمنا ذكره ، وما قدمناه من جواز خلو القادر من الندم ، الذى هو التوبة . إن الندم المخالف له يُبطل هذا السؤال .

فإن قال : إنه إذا ذكر المعصية ، فلا بد إذا كان غير مريد لمثلها أو ضدها ، أن يكون مُعرِضا عنها .

قيل له : إن الإعراض ليس بضد ثالث للإرادة والكراهة ، وقد بينّا ذلك من قبل . ولو كان ضدا ثالثا لم يجب أن يكون قبيحا ، إذا كان إعراضا عن قبيح .

وكذلك الجواب متى قال : إذا لم يرد مثل المعصية ، ولا كرهها ، فيجب أن يكون مُعرِضا .

فإن قال : إن التوبة كالترك ، فإذا كان ترك الصغير واجبا لو تمكن منه ، فيجب أن تكون التوبة منه عند ذكره لازمة له ؟

قيل له : إنما نحملها على الترك ، فى كونها بدلا للمجهول[1] ، من حيث ثبت أنه لا يمكنه ألا يفعل ما قد فعله ، فإنها نهاية ما فى وسعه . فأما أنها تجب كوجوب الترك ، فذلك لا يصح إلا بعد أن يبين أن العلة فيهما واحدة . وقد علمنا أن ترك القبيح ، إنما يجب من حيث كان تركا له ، فإذا لم يمكنه التفصى منه إلا بفعله ، لزمه ذلك ، وليس هذا حال التوبة ، لأنها لا تجب لهذا الوجه ، على ما بيناه من

(١) تحتمل صورة هذه الكلمة فى الأصل ، أن تقرأ على صورتين : (المجهول) و (المحمول). والأول أقرب وأولى.

قبل ، وإنما يجب لإزالة العقاب ، أو لكونها مصلحة ، وهى مفارقة للثواب فى وجه وجوبها ، فكيف يصح قياسها عليه ؟ والتوبة من الصغير مع فقد السمع قد عدم على وجهى الوجوب منها ، فكيف يُقضَى بوجوبها ؟

يبين ما قلناه : إن ترك المعصية التى يتوب منها ، لا يجوز أن يجب إلا مع العلم بالمتروك مفصلا ، والتوبة قد تجب مع العلم بها مُجملا ، وأحدها مفارق للآخر .

يبين ذلك أن القبيح الذى فعله قبل التكليف ، لو تمكن من تركه الآن ، للزمه ، ولا يجب إذا تمكن من التوبة منه أن يلزمه ، وذلك يوجب بطلان حملها عليه . هذا لو كان الترك يجب عندنا ، فكيف وقد يجوز ألا يجب عليه ترك القبيح ، مع العلم به ، متى صح أن يخلو منهما جميعا .

فإن قال : هلا قلتم بوجوب هذه التوبة ، من حيث تزيل تأثير المعصية التى فعلها ، لأنها وإن كانت صغيرة ، فلا بد من أن تصير مؤثرة فى ثوابه ، فتصير
/١٧٩ لمكانها / أنقص مما يستحقه لولاها ؟

قيل له : إن المعصية الصغيرة يصير عقابها جزءا من ثوابه ، فيسقط تعدد عقابها من ثوابه . فإن كانت التوبة تجب لتزيل تأثيرها ، لم يخل من وجهين : إما أن تكون مزيلة للعقاب ، فيبطل تأثيرها ، وهذا لا يصح فيها ، لأن هذا التأثير قد يُعدم عند وجودها . وقد زال العقاب فى الحقيقة ، بما قابله من الثواب الذى سقط به . فكيف يصح أن تكون مؤثرة على هذا الوجه ؟ ولو جاء فيها ذلك ، لجاز أن يقال فى التوبة بعد التوبة ، أنها تؤثر فى إزالة ما قد زال بالأولى . أو يقال : إنها تؤثر بأن تعيد ذلك الثواب الذى قد انتقص بعقاب المعصية . وهذا لا يصح ، إلا أن يكون ذلك القدر من الثواب مستحَقا ،

لأنها لا يجوز أن تؤثر فى ذلك إلا على هذا الوجه ، وقد علمنا أن ذلك لا يصح فى التوبة .

فإن قال : ولماذا لا يصح ذلك فيها ، وما أنكرتم أنها تؤثر هذا التأثير ؟
قيل له : لأنها لو أثرت ذلك فى بعض ما هى توبة منه ، لوجب أن تؤثر فى سائر ما يكون توبة منه ، ولو كانت كذلك ، لوجب فى التوبة من الكفر ، أن يستحق به[1] أكثر من ثواب النبوة ، لأن الكفر يزيل ثواب النبوة ، وقد علمنا فساد ذلك .

وستجد هذا الكلام مشروحا فى الوعيد .

فإن قال : إنها تزيل العقاب من حيث يكون اغتباطه بالثواب الذى معه موقوفا .

قيل له : لو جاز أن يقف ذلك ، لجاز أن يقف زوال العقاب بالتوبة أيضا ، على ما سيقع منه من المعصية .

وبعد ، فما الذى يوجب أن يكون ذلك موقوفا ، وقد حصل مايقتضى بطلانه .

فإن قال : إن التوبة من الصغير واجبة ، لأنه يستحق بها مثل ثواب مجانبة ما هى توبة منه .

قيل له : فيجب ألا تكون واجبة ، لأن الفعل لا يجب لأجل الثواب فقط ، ولذلك لم تجب النوافل وإن كانت مما يستحق بها الثواب .

فإن قال : إذا لم يتب من الصغيرة ، فلا بد من أن تكون على حالة مستقبحة .

قيل له : قد بينا فساد ذلك عند تفسير الحال ، وذلك يسقط تعلقك به إذا ذكرته مجملا ، لأنه لا بد من أن يرجع بالحال إلى تركها . وقد ثبت القول فى ذلك .

---

(١) (به) : كذا فى الأصل ، والضمير راجع إلى الكفر .

فإن قال : لو لم تكن واجبة فى العقل ، لصح ورود السمع بقبحها . قيل له : إذا كانت متى وجبت بالسمع ، فإنما تجب لكونها مصلحة حلت محل سائر المصالح الشرعية ، فكما يجوز ما سألت عنه فيها ، فكذلك القول فى التوبة .

فإن قال : فهذا يوجب القول بإثبات توبة قبيحة . قيل له : لو ورد السمع بما سألت عنه فيها ، لم توصف بأنها توبة ، لأنها إنما توصف بذلك متى زال بها العقاب ، أو وقع بها الارتداع عن القبيح ، فإذا عَرِى الندم من هذين الوجهين ، لم يوصف بأنه توبة . فلذلك لا يوصف ندم المكلف على القبيح الذى وقع منه قبل التكليف بأنه توبة .

فإن قال : فإن كانت لو وجبت لكانت إنما تجب من جهة المصلحة سمعا ، فقولوا : إنه لا يمتنع أن يرد السمع بوجوب الندم على القبيح الذى وقع فيه قبل التكليف .

قيل له : لو ورد السمع بذلك لصح ، ولقلنا إنه من المصالح السمعية .

فإن قال : فيجب لو ورد السمع بوجوب الندم من القبائح التى وقعت من غيره ، أن يصح ذلك .

قيل له : هذا مما لا يصح فيه الندم ، لأن من حقه أن يتعلق بفعله ، فكما لا يصح ورود السمع بالندم على الفعل المستقبل ، لأن من حقه أن يتعلق بالماضى ، فكذلك القول فى فعل الغير .

فإن قال : فما الدليل على ماقلتموه فى هذا الباب ، لأنه لا يجب بإفسادكم أدلة الخصم ، أن تكونوا مصححين لقولكم ؟ .

قيل له : أحد الأدلة على ذلك ، أن التوبة لو وجبت من الصغير ، ومما قد تاب منه ، لوجب قبوله فى الاعتذار ، فكان يجب فيمن له الإحسان العظيم ،

المُوفِى على الإساءة اليسيرة ، أن يلزمه الاعتذار . وكان يجب أن يلزمه الاعتذار حالا بعد حال ، متى ذكر إساءته ، فإذا بطل ذلك فيه ، وجب مثله فى التوبة ، لأن العلة فى الاعتذار ، أنها لا تسقط ذما أو ضررا ، وذلك قائم فى هذه التوبة .

ومما يدل على ذلك أيضا أن التوبة من القبيح الواقع قبل التكليف ، قد بيّنا أنها لا تجب عليه ، والعلة فى ذلك ، أنه لم يستحق به ما يزيله بهذه التوبة ، فلا يجوز أن يلزمه من جهة العقل / ، وهذا قائم فى التوبة من الصغير ، ومما قد تاب منه . ١٨٠/

ومما يدل على ذلك أيضا ، أنه لا بد للواجب العقلى من وجه يجب لأجله ، ولا وجه يعقل فى التوبة إلا إزالة الضرر المعلوم أو المظنون بها . وإذا كان ذلك مفقودا فى التوبة من الصغير ، ومما قد تاب منه ، فيجب نفى وجوبها ، كما يجب بمثله نفى وجوب صلاة سادسة ، إلى ما شاكلها ، ولا يمكنه أن يجعل وجه وجوبها كونها تركا للقبيح ، الذى هو الإصرار أو غيره ، لأنا قد بينا من قبل فساد ذلك .

فإن قال : هلا قلتم بوجوبها ، لأنها لطف ومصلحة ، ولكون ذلك معلوما بالعقل ، لقولكم فى النظر والمعرفة .

قيل له : لو جاز ذلك منها ، لجاز مثله فى سائر الشرعيات ، فإذا لم يصح قياس ذلك على النظر والمعرفة ، فكذلك القول فيها . وإنما خصصنا بذلك النظر والمعرفة ، لأن وجه كونهما لطفا ، معلوم بالعقل ، على ما بيناه فى باب المعارف ، وليس كذلك حال الصلاة ، فكذلك القول فى هذه التوبة .

فإن قال : أفليس الأنبياء صلوات الله عليهم ، قد استغفروا من ذنوبهم ، وتابوا منها ؟ قيل له : إن ذلك لا يدل على وجوبها ، ولو دل كان لا يمتنع أن يكونوا علموا وجوبها سمعا ، لا عقلا ، ولا يدل ذلك على موضع الخلاف .

وهذا الذى قصرناه ، ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، وعليه سائر أصحابه .

وقد ذكر رحمه الله فى « البغداديات » وغيرها ، أن التوبة قد تجب لإسقاط العقاب ، ولكونها لطفا وردعا عن أمثال ماوقع منه . وهذا مما يحتمل أن يريد به (بعد حصول السمع) ، لأنه لم يبين أن وجوب ذلك من جهة العقل . فإن قال سائلا على ماتقدم : أليس المتعالَم فى العقل ، أن النادم على الشىء ، هو أبعد من فعل مثله ، فهلا قلتم : إنه واجب من جهة العقل ، كما قلتموه فى النظر والمعرفة ؟

قيل له : إن ذلك لو وجب لأجله التوبة ، لوجب لأجله كراهة القبيح ، لأن عندها يكون أقرب إلى ألا يفعلها .

فإن قال : إنى أقول بوجوبهما جميعا .

قيل له : فجوابنا فيهما واحد ، وهو أن الذى ذكرته غير معلوم . فمن أين أن عنده يرتدع لا محالة عن القبائح .

فإن قال : إن هـذا وإن لم يُعلم ، فإنه يُعلم أن عنده يكون أبعد من فعل مثله .

قيل له : أفيجب من جهة العقل أن يَفعل كل ما كان عنده أبعد من فعل القبيح ؟

فإن قال : نعم .

قيل له : فيجب وإن علم أن له إلى ترك القبيح داعيا[1] ، أن يتباعد من مكان القبيح ، أو يزيل ملكه الذى به يتمكن منه التمكن السهل ، لأن عنده يكون أبعد من فعل القبيح ، ويجب أن يعتذر مرة بعد مرة ، لأن عنده يكون أقرب إلى ترك الإساءة. ويجب أن يندم على القبيح الذى فعله قبل حال التكليف ،

(١) فى الأصل : (داع) ، وهو خطأ . وقد وقع مثله كثيرا ، فلعله سهو من الناسخ .

لأن عنده يكون أقرب إلى ترك الانتباه . ويجب أن يندم على القبيح الذى فعله قبل حال التكليف ، لأن عنده يكون أقرب إلى هذه الحال . وفساد ذلك ظاهر . ويجب على هذا أن يلزم المكلفَ مثلُ ذلك ، وهذا يوجب قبح التكليف ، لأنه إنما يصح مع الشهوة للقبيح ، وهى أقرب إلى فعل القبيح ، وضد ما أبعد من ذلك . وهذا واضح الفساد .

فصل

فى كيفية التوبة مما لم يقع ، ومن الواقع ، وما يتصل بذلك

اعلم أن الواقع من القبائح التى يستحق بها الذم والعقاب ، على ضربين : أحدهما يحتاج التائب مع توبته إلى إبطاله ، والآخر لا يحتاج إلى ذلك . وإنما تصح هذه القسمة فيما يبقى من الأفعال ، أو يمتد حدوثه دون ماعداه ، لأن مايمتد حدوثه يصير فى حكم الواقع .

فأما مالا يبقى فلا وجه للقول فيه ، لأن فى حال التوبة عدمه واجب ، من غير أن يتعلق باختيار مختار ، وهذا نحو أن يتكلم بكلام قبيح ، فيتوب منه إلى ماشاكله .

فأما مايبقى من أفعاله كالبناء والكتابة وغيرهما ، فالقسمة المتقدمة صحيحة فيه ، مما يلزم التائب فى المستقبل أن يبطله بإحداث ضده ، أو مايجرى مجرى الضد ، فتوبته لا تصح إلا معه ، إذا كان متمكنا ، ولا منع ولا إلجاء ، نحو الأكوان التى يفعلها فى المكان المغصوب ، لأنه إذا هم بالتوبة ، فلابد من أن يفارق — إذا دام — كونَه غاصبا . فأما إن رضى صاحب المكان بكونه فيه ، فالتوبة صحيحة ، وإن لم يبطل مافيه من القعود ، / لأن عند الرضا ، يخرج هذا الفعل من الوجوب ، /١٨١

أبو سلـــوم المعتـــزلي

ومع فقده يكون واجبا . فهذا هو المعتبر فى الفصل بين هذين الأمرين . وكذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو بنى كنيسة ، ومُنع من إبطال بنائه ، لصحت توبته مع بقاء البناء . وإذا لم يُمنع من ذلك لم يصح إلا بأن يبطله ، ويصير فى هذا الوجه إبطال ذلك ، إذا كان واجبا ، بمنزلة رد المَظلمة ، فكما أن التوبة من أحدها لا تصح إلا مع الرد عند التمكن ، وزوال المنع والإلجاء ، فكذلك القول فى إبطال مايتوب منه إذا كان واجبا .

وقد ذهب بعضهم إلى أن التوبة من الفعل هو تركه وإبطاله ، ولعل شبهته فى ذلك لبعض ماذكرناه ، لأنه رأى أنه لا يكون تائبا إلا عنده ، فظن أنه التوبة ، ويجوز أن يقول إن الإبطال كالترك ، فكما أنه قبل فعله كان الترك هو اللازم ، فيجب أن يكون الإبطال هو الواجب بعد فعله ، لأنه أقرب الأمور إلى الترك . وليس بين الندم وبينه من المناسبة ، مابين إبطاله وبينه ، فالإبطال بأن يكون هو التوبة أولى .

وله أن يقول : إنه إذا أبطله من حيث كان قبيحا ، وُجد معه الندم والعزم ، فهما من لواحق التوبة ، لا أنهما التوبة ، وقد قال : إذا كانت التوبة من الاعتقادات الفاسدة ، هى العدول عنها إلى ضدها ، الذى هو الحق ، فكذلك القول فى سائر الأفعال . وهذا فى نهاية البُعد ، لأن فى الأفعال مالا يصح إبطاله ، فيجب ألا يصح منه توبة .

فإن قال : التوبة منه فعل ضدّه ، لأنه يحل محل إبطاله ، لو صح فيه الإبطال .

قيل له : فما يصح فيه الإبطال ، يجب أن تكون التوبة منه فعل الضدّ ، لأن به يقع الإبطال . ولو كان فعل ضد القبيح توبة منه ، لوجب أن يكون تائبا من القبيح إذا ترك إلى ضدّ قبيح ، ولوجب فيمن فعل قبيحا ثم كف عنه ، ومنع

من ضده وإبطاله ، ألاّ يصح له توبة مع التكليف ، لتعذر هذا الفعل الذى قالوا إنه توبة واجبة عليه ، ولوجب فيمن فعل ضد القبيح وأبطله ، وهو مع ذلك عازم على أمثاله من القبيح ، أن يكون تائبا . وهذا يوجب فى الفُسّاق إذا بعُدُوا من الفسق والفجور ، للتشاغل بالأكل والشرب ، مع العزيمة على معاودته ، أن يكونوا تائبين . وهذه الحالة حالة المُصِرّ . فيجب أن يكون مصرا تائبا .

فإن قال : إذا أبطل القبيح أو فعل ضده لأجل قبحه ، فلابد من كونه نادما على القبيح ، وعازما على تركه فى المستقبل ، فلا يصح ماذكرتم .

قيل له : فلم صار الإبطال بأن يكون هو التوبة أولى منهما ، إذا كان لابد منهما على هذا القول ؟

فإن قال : لأنهما يتبعان الإبطال . قيل له : ولم [1] جملته توبة دونهما لهذه العلة وليس بأولى من أن تجعلهما توبة دونه ، لصحة كون الممنوع من الإبطال تائبا ، فقد صحت التوبة مع فقد الإبطال ، وذلك يوجب أن الإبطال هو التابع لهما ، إذا كان حاله ماوصفنا . وقد بينا أن الإبطال إنما يقع بفعل محدّد ، قد يجب وقد لا يجب ، وأن التوبة واجبة على كل حال ، عند مواقعة القبيح . فكيف يجوز أن يكون الإبطال هو التوبة ؟

فأما تشبيه الإبطال بالترك فبعيد ، وذلك لأن الترك يتضمن فى القبيح ألا يكون واقعا ، والإبطال لا يخرج القبيح من أن يكون واقعا ، وليس يحصل به بذل الجهد ، لأن الندم على الصفة التى نقول : إن عليها يكون توبة فى بذل الجهد أقرب إلى الإبطال . ولذلك وجب أن يكون مع العزم هو التوبة دون إبطال القبيح .

(١) العبارة من أول (ولم) غير مستقيمة . ولعل الصواب أن تكون : (ولم جعلته توبة دونهما لهذه العلة وليس بأولى من أن تجعلهما علة دونه .

ولسنا نقول فى الكفر والاعتقادات الفاسدة : إن التوبة منها فعل ضدّها ، بل التوبة من جميع القبائح : ماذكرناه من الندم والعزم ، وإن كان ربما وجب عندهما العدول من فعل إلى فعل ، على ماقدمنا القول فيه .

فإن قال : هلا قلتم بصحة التوبة من الفعل فى حال حدوثه ، فلا يصح اشتراط الإبطال فيهما ، من حيث يستحيل منه أن يُبطل مايحدثه فى حال إحداثه .

قيل له : إذا كان الفعل مباشرا ، فالتوبة إنما تصح منه فى الثانى ، لأن فى حاله لوكان تائبا لكان نادما على الفعل لقبحه ، ولا يجوز أن يكون كذلك وهو مقدم على قبيح . وكذلك فلا يصح أن يكره القبائح لقبحها أو يعزم على تركها لأجل قبحها وهو مع ذلك مقدم على قبيح ، فصارت التوبة فى هذا الوجه كالمنافية لفعل ماهى توبة منه ، فلذلك وجب تأخيرها عن الفعل المبتدأ .

فإن قال : فيجب ألا يصح من المكلف أن يتوى من القبيح فى الثانى ، إلا إذا صح أن يعلمه قبيحا ؟

قيل له : كذلك نقول . لأنه متى لم يصح ذلك فيه ، لم يأمن من كونه حسنا واجبا ، فعند ذلك يصح منه الندم ، الذى من حقه أن يكون توبة .

فإن قال : فيجب على هذا القول ألا يصح منه أن يتوب /من المذاهب الفاسدة ، ١٨٢
لأنه لا يمكنه فى الثانى أن يعلم فى اعتقاده أنه جهل ، وإنما يقبح لهذا الوجه ؟

قيل له : ليس الأمر كما قدره ، لأنه يقبح منه الاعتقاد إذا لم تسكن نفسه إليه ولم يأمن كونه جهلا ، فسواء علم أنه جهل ، أو لم يعلم ذلك من حاله ، فعند تأمله مايعلم من حال الاعتقاد ، بطل ماذكرناه [1] ، فيلزمه أن يتوب منه . وإن كان

(٢) فى الأصل : (طل ذكرناه) . وهو تحريف من الناسخ .

لا يعلمه قبيحا حتى يعلمه جهلا ، كان لسؤالك مدخل فيما ذكرناه . وقد بينا أنه قد يعلمه قبيحا إذا علم ماذكرناه من حاله .

فإن قال : فلو لم يعلم قبحه إلا أنه إذا علمه علمه [1] جهلا ، أكان يصح منه أن يتوب من ذلك فى الثانى ؟

قيل له : نعم ، بأن يندم على جملة معاصيه . فأما على طريق التعيين فى هذا القبيح ، فغير ممكن ذلك ، حتى يستدل فيعلم حال المجهول ، وعند ذلك يعلم فى اعتقاده أنه كان جهلا . ولا يصح مجامعة العلم بكون الجهل جهلا لنفس الجهل ، لأنه يئول إلى حصول العلم والجهل بالشىء الواحد ، على وجه واحد ، مع تضادهما .

فإن قال : فلو منع من إبطال الجهل والاستدلال الذى ذكرتم ، أكانت التوبة تصح منه ؟

قيل له : نعم . فأن يندم على جملة القبائح ، ويعلم دخول هذا الاعتقاد فيها ، لكونه غير ساكن النفس إلى معتقده ، ويصير بأن يندم على حالة ظالوله [2] بحال الممنوع من الخروج من المكان المغصوب ، فى أن توبته تصح .

فإن قال : فيجب إذا حصل فى مكان مغصوب ألا تصح توبته من قعوده ، لأنه إن أخذ فى الخروج ، ففعله غصب ، كما أن المتقدم من قعوده غصب .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأن هذا الخروج من حيث دل العقل على وجوبه عليه ، حسن وحصل فى حكم المأذون فيه ، لأنه لا فرق بين إذن المالك المكانَ ، وبين إذنه تعالى . فإذا دل العقل على وجوب ذلك وحسنه ، صار مأذونا فيه من قبل الله . فخرج من أن يكون غصْبا .

فإن قال : فما الدليل العقلى فى ذلك ؟

(١) (علمه) الثانية : زيادة لصحة العبارة .
(٢) (ظالوله) كذا فى الأصل ، مع قبح فى صور الحروف .

قيل له : لأنه مع التكليف لايصح أن يمكنه أن ينفك من القبيح ، من حيث يوجب كونه معذورا فى القبيح ، مع فساد ذلك . فإذا صح ذلك فالواجب على الغاصب للمكان أن يفارقه ، كما يجب على غاصب المتاع أن يرده . وإن كان الرد فى حكم التصرف ، لكنه لما لم يصح منه الخروج عن غصبه ، إلا بذلك ، حسن ووجب . فكذلك القول فى الخروج . ولذلك يلزمه أن يفعل من الخروج أقربه إلى مفارقة الغصْب ، وأبعده من الإضرار بالمغصوب منه .

ولهذه الجملة قلنا فيمن دخل زرع غيره : إن الواجب عليه الخروج على أقرب الوجوه إلى إزالة الضرر ، والبعد عن الغصْب ، وأبطلنا قول من زعم أن كل ذلك يقبح منه ، وليس يمتنع فى العقل إذا فعل على حد الابتداء، أن يكون غصْبا وقبيحا، وإذا فعل على وجه التخلص من غصْب سواه ، أن يكون حسنا ، على نحو ما ذكرناه فى تناول المتاع للرد ، لأنه لو فعله ابتداء لكان قبيحا ، فإذا فعله على وجه الرد والتخلص من الغصْب ، كان حسنا ، وعلى هذا الوجه نقول فى الزانى إذا زنى : إنه يلزمه مفارقة الزنا ، وإن كان لا يصح إلا بأمر لو ابتدأ بمثله لكان قبيحا .

وقد ثبت أن الإضرار بالغير كما يقبح ، فكذلك الإضرار بالنفس . فلو أن المكلف خاف ، للزمه مفارقتها . وإن كان لا يمكنه إلا على وجه يمسه ويؤلمه ، لكنه لما لم يكن له سبيل إلى دفع الضرر عن نفسه إلا بهذا القدر ، لزمه ذلك ، فكذلك القول فى الإضرار بالغير على طريقة الغصْب . وعلى هذا الوجه لو أحاط بالمرء جماعة أحياء[1]، وثباته فى مكانه يقبح ، للزمه مفارقته بحسب الحال ، فإن كان لايمكنه ذلك إلابالإضرار بهم ، على وجه يقبح لزمه الثبات ، وإلا فالمفارقة لازمة ، ولا يجوز ألا يتمكن لأجل مجاورة الحى من مفارقة المكان ، لأنه على صفة يمكنه

(١) فى الأصل : (احيا) بدون نقط . والكلمة قلقة فى مكانها .

معها أن يفارق مكانه ، بأن يضم أطرافه ، أو على بعض الوجوه . فإذا التمس منه ذلك فلم يفعله وكان لا بد له من مفارقة المكان ، صار مدافعا له ، أن يدفعه عما يحاول ، كما يدفع من يريد الإضرار به ، فيصير الإضرار المفعول به والحال هذه مباحا .

فأما مالم يقع من القبيح فعلى ضربين : أحدهما لم يقع ، ولا وقع سببه ، فالتوبة لا تصح ولا تجب منه ، لأنه لم يستحق على ذلك العقاب ، ولا هناك خوف من عقاب يحصل لا محالة والثانى : أن يكون قد وقع سببه ، وذلك على ضربين : أحدهما يقع سببه على طريق السهو والخطأ ، فهذا مما لا يجب التوبة منه . والثانى : يكون قاصدا بفعل السبب إليه ، وعالما بأن المسبب سيحصل ، أو ظانا لذلك إن
لم / يقع منه منع . فإذا حصلت هذه الشروط ، فالتوبة قد تصح منه ، عند وقوع ١٨٣
السبب وبعده ، على حسب تراخى المسبَّب . وقد بينا من قبل فيما هذا حاله ، أن التوبة تصح منه وتجب ، وذكرنا أن عقاب المسبَّب إذا قتل أنه يستحق فى حال السبب ، فالتوبة صحيحة ، لأن بها يزول العقاب الذى يستحقه . وإذا قلنا إنه يستحق فى حال وجود المسبب ، والتوبة تصح أيضا ، لأنها توجب المنع من العقاب المَخُوف ، أو المتقى استحقاقه فى المستقبل . وبينا أن دفع الضرر المخوف فى اللزوم ، بمنزلة دفع الضرر المتقى ، وكشفنا القول فى ذلك .

واعلم أن الواجب أن يشرُط مع ما قدمناه من الشروط شرطا آخر ، وهو ألا يتمكن فاعل السبب من المنع من المسبَّب ، لأنه متى تمكن من ذلك كان هو الواجب بعد التوبة . وذلك لأن التوبة فى الوجوب تسد مسد ترك القبيح ألا يفعله ، وإنما وجبت لأنه لا يمكنه فى بذل المجهود سواها ، فمتى تمكن من العلم بالقبيح ، لم يكن لوجوبها وجه ، لأنها فى حكم البدَل عن ترك القبيح والمنع من

وجوده ، فإذا تمكن من المبدَل لم يصح وجوب البدَل ، كما إذا تمكن الغاصب من رد العين ، لم يصح رد البدَل . فإذا تمكن من ذلك لم يصح وجوب العزم على الرد . مثال ذلك أن يرمى حجرا عُلُوا ، ويعلم أنه إن لم يمنع عند تراجعه من السقوط ، سقط على حىّ فشجَّه وآلمه ، فواجب عليه أن يمنع من ذلك ، وكذلك فلو رماه إلى الحائط ، وعلم أنه بالمصاكّة يتراجع إلى رأس حىّ فيشجه ، فواجب عليه أن يمنع من ذلك . فأما إذا تعذر عليه المنع ، فالتوبة واجبة صحيحة ، على ما قدمنا القول فيها .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو كان الجهل مما يقع متولدا ، لما صح منه أن يتوب عند فعل سببه منه . وإنما قال ذلك ، متى قيل فى الجهل : إنه إنما يعلم قبحه ، لأنه جهل . فأما إذا صح أن يعلم قبحه بغير هذا الوجه ، فغير ممتنع لو كان متولدا ، أن يعلم فاعلُ سببه ، أنه مما لا تسكن النفس إلى معتقده إذا وقع ، فتصح توبته وإن كان لا يصح منه أن يعلم من حاله ذلك ، كما لا يصح أن يعلمه جهلا ، فالتوبة تصح منه على طريق الجملة ، لدخوله فى جملة القبائح ، لكن هذه المسألة مقدرة ، والدلالة قد دلّت على أنه لا يقع متولدا ، وأنه لا متولد فى أفعال القلوب إلا العلم ، ولا يحتاج إلى التوبة منه ، لأنه لا يقع إلا حسنا ، فلا وجه للإكثار فى ذلك .

فأما من تردّى من جبل ، أو طرح نفسه من شاهق ، فالأكوان التى فيه متولدة ، لكنه لا تمكنه مفارقتها وإبطالها ، فالذى يلزمه أن يتوب من السبب الأول ، ومن المسببات إذا كانت قبيحة ، ووجودها لا يمنع من صحة التوبة ، لأنه لافرق بين المسبب القبيح ، الذى هو ظلم لنفسه ، وماهو ظلم لغيره ، كإصابة المؤمن بعد الرمية ، إلى ما شاكله ، فأما ما يجرى مجرى المسبب ، مما يحصل عن الحمل

والإلجاء الواقعين منه ، فإنه يصير كفعله ، فى كونه ظلما حكما فى العِظَم ، فإنما يلزمه التوبة من ذلك الفعل ، دون الواقع من فعل غيره ، لأنه فى الحقيقة ليس بفعل له ، ولا يجب أن يكون قبيحا . ولو أنه ألجأ غيره بالترويع والتخويف، إلى الهرب والعدْو على الشوك ، لكان الواجب عليه أن يتوب من فعله ، دون الواقع من المُلْجَأ ، لأن ذلك ليس بفعل له ، ولا قبيح .

وكذلك فلو وضع طفلا تحت بَرْد حتى مات ، فإنما يجب أن يتوب من فعله ، دون فعل الله تعالى فيه الإماتة ، ولاتشبه التوبة العِوَض فى هذا الباب ، لأن العوض قد يجب عليه فى الضرر ، وإن لم يكن فعله ، إذا حل محل فعله ، على ما بيننا فى كتاب « العِوَض » فى الملجأ وغيره . وكذلك حال العلة للتوبة التى ذكرناها الآن فى التوبة .

فإن قال سائلا فى الكلام المتقدم : فما قولكم فى علم يقع عن النظر ، على مذهب من يقول : إن ذلك قد يقبح . قيل له: إن من يقول بقبحه ، يقوله على وجه يصح من المكلف أن يعلمه فى حال النظر ، وأن يكون قاصدا به الكسب أو بعض وجوه الفساد ، أو بأن يكون هناك دليل يدله على أن من حق ذلك النظر وما يتولد عنه ، أن يكون مفسدة ، فيصح أن يتوب منه عند فعل السبب ، إذا علم من حاله ما ذكرناه .

فإن قيل : أليس قد يصح أن يقع النظر من المكلف فى الأمور الظاهرة ، على وجه لا يعلمه ، كما ألزمتم من خالفكم فى المعرفة ، فى باب ما يفعله أهل الحمل من النظر ؟

قيل له : إنا لا نقول إنه لا يعلمه أصلا ، وإنما يجوز أن يلتبس عليهم النظر بغيره من النظر ، فتضيق أنفسهم ، ناظرين فى غير الأمر الذى نظروا فيه . ومَن هذا حاله

/١٨٤ فقد علم النظر على الجملة / . وهذا القدر يكفى فى صحة التوبة ، لأنا قد بينا أنها قد تصح من جملة القبائح ، وإن لم يفعل ماوقع منه .

وبعد ، فإنا لا نجوز فيما حل هذا المحل ، أن يكون قبيحا ، لأنا إنما نجوز ذلك فى الأدلة الظاهرة ، ومن حق النظر فيه ألا يقع إلا حسنا ، وإنما يجوّز ذلك من يقول بجواز قبح النظر والعلم فى أمور مخصوصة ، لا يجوز أن يقع اللبس فيها ، على ماتقدم القول فيه .

فإن قال : فلو وقع فى هذا القبيل مالا يعرف المكلّف فى حال فعله له أنه قبيح ، والمتولد عنه قبيح ، كيف كانت تكون الحال فيه ؟

قيل له : لو وقع ذلك لكان لا يلام عليه ، إلا أن يكون متمكنا من معرفة ذلك ، وليس هذا من الباب الذى تناوله الدليل ، والأولى ألا يستحق الذم على ذلك ، ولا يلزمه التوبة منه ، ويكون كالفعل الواقع من الساهى ، لكنا قد بينا امتناع ذلك على الجملة .

وبعد ، فلو لم يصح منه المعرفة بقبحه معينا ، لصح على وجه الجملة ، فكيف يقال إن التوبة لا تصح منه .

فإن قيل : فإن قولكم بصحة التوبة فى حال السبب من المسبَّب الذى يليه فى الحدوث ، لا تصح ، لأنه لا يضبط الأوقات ولا تراخَى بينهما فيعرفه ، وماهذا حاله لا تصح منه التوبة ، وإنما تصح إذا كان بين السبب والمسبب تراخ ، كالرمى والإصابة .

قيل له : إذا جاز أن يكلف إيجاد المسبب بهذا السبب وهذا حاله ، لم يمتنع أن يكلف التوبة منه ، وإن كان هذا حاله ، ولو كان تعذر ضبط الأوقات يؤثر فى أحدهما لأثر فى الآخر ، فالواجب عليه أن يتوب على قدر وسعه ، فإن كان متى لم

يضبط ولم يعلم لم يصح منه التوبة ، أو لم يكن له إليها داع ، فواجب على المكلف أن يُخطِر هذا بباله ، حتى يظنه ، فيصير فى حكم من عرفه وضبطه ، أو يعرف(١) ذلك على التفصيل أو الجملة ، على ما تقدم من القول فيه .

فإن قيل : فيجب إن صحت التوبة من هذا المتولّد فى حال السبب ، وإن كان يوجد عقيبه ، أن يجوز أن يكرهه فى حال السبب أيضا ، لأن الكراهة فى أنها تَصَرُّف كالندم .

قيل له : إنا لا نمتنع من صحة ذلك ، وقد وقع السبب من غير إرادة . فأما إذا أراد السبب فلا يجوز أن يكره فى تلك الحال المسبب ، مع علمه بأنه يتولد لا محالة عن السبب . فأما إذا لم يعلم ذلك ، فغير ممتنع أن يكرهه . فعلى الوجه الذى تجوز التوبة تجوز الكراهة .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة ألا يصح أن يتوب منه ، على الوجه الذى منعتم منه الكراهة ، لأن حالها كحال التوبة .

قيل له : كذلك نقول . لأنه لو علم فى النظر أنه يولد العلم فى بابه لا محالة ، وفعله مع هذا العلم ، وأراد إيجاده ، فالندم منه على العلم لا يصح ، كما لا يصح أن يكرهه ، وإنما يصح فى الوجه الآخر ، على ما بيناه .

فإن قال : فلو كان فى القبائح مَن هذا حاله ، أتقولون إنه يتوب من المتسبب الذى لم يقع ، ومن السبب جميعا ، أو يتوب منه دون السبب .

قيل له : إن السبب الواقع إذا ميزه من غيره ، فلا يصح مع إرادته له ، وإيجاده إياه ، أن يندم عليه ، على ما قدمناه من قبل ، ويصح ذلك فى المسبب . ولما وقع على أحد الوجهين اللذين ذكرناهما ، وقد بينا أن المأخوذ عليه فى التوبة ،

(١) فى الأصل : « يعرفه » .

أن يندم على جملة القبائح ، من غير تخصيص ، فلا يمتنع فى الوجه الذى لا يصح منه التوبة على التعيين ، أن يكون له طريق إلى إزالة العقوبة ، بأن يتوب على جهة الجملة .

فإن قال : فما قولكم فيما يحصل عند فعله ، لا على طريق التوليد ، لكن بالعادة أو بوجه من الوجوه المستمرة ، أتلزمه التوبة من ذلك ، إذا فعل الفعل الأول ؟

قيل له : قد علمنا أن التوبة لا تلزمه إلا من فعله ، وإلا من القبيح ، كما لا يستحق الذم إلا على فعله إذا كان قبيحا ، وقد بينا مطابقة الندم الذى هو توبة فى التعلق لوجه استحقاق الذم والعقوبة . وإذا صح ذلك ، وكان ما يقع عند فعله فيما سألت عنه ليس من فعله ، ولا يجب أيضا أن يكون قبيحا ، فكيف تلزمه التوبة من ذلك ؟

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة إذا جرح غيره ، حتى بلغ ما يعلم أنه يموت عنده ، ألا تلزمه التوبة من قتله إياه . وكذلك إذا وضع طفلا تحت البَرْد ، ألا يلزمه التوبة ، وقد منع من يقتله من قتله وإصابته . ولئن جاز هذا القول ليجوزن فى الرامى المقاتل المؤمن ، ألا يلزمه التوبة من الإصابة بعد الرمية ، لأن أحدهما فى العقول ، ليس بأبعد من الآخر .

قيل له : إنا إذا ألزمناه التوبة من الإصابة ، فقد ألزمناه الندم على القبيح ، لأنها تكون قبيحة ، ولذلك لا توجب ذلك لو كانت الإصابة حسنة ، فإذا كان ما يقع عند جراحته ووضعه الطفل من الإماتة وبطلان الحياة من فعله سبحانه ، ولا يكون ذلك إلا حسنا ، فكيف يلزم التوبة منه ؟ أو كيف يحسن ؟ أو ليس ذلك صحة التوبة من فعل الغير ، وحسنها من الفعل الحسن ، وقد علمنا امتناع ذلك .

فإن قال : فقد قلتم من قبل : توبته من الإصابة المتولدة ، هى بأن يندم على سببها من وجهين ، لأن الندم عليها ، ولما وقعت لا تصح ، فجوزوا مثل ذلك فيما يحصل من الإماتة ، عند فعلكم ، بأن يندم على ما فعله ، من جهة أنه فعله على وجه يقبح ، ومن حيث يقتضى وقوع القتل عنده ، لأن الندم عليه يصح من هذين الوجهين .

قيل له : إنا لا نمتنع من صحة ذلك ، لكنه لا يحسن ، لأن وقوع الإماتة عنده ، لا يجرى مجرى جهة قبحه ، ولا يحل محل اقتران قبيح آخر به ، لأن الإماتة حسنة ، بل ربما تكون واجبة ، إذا كان فيها مصلحة للمكلف . وإنما يحصل الندم على السبب ، كأنه ندم على المسبب متى كان تولد المسبب عنه جهة قبح ، أو بمنزلة اقتران قبيح واقع به . فإن قال : أليس الواقع من الإماتة عند فعله ، كأنه فعله ، وكأنه قبيح ، من حيث يلزمه العوَض ، فهلا قلتم بمثله فى باب التوبة ؟

قيل له : قد بينا أن العوض قد يلزم بفعل الغير ، كما يلزمه بفعل نفسه فى باب العوض ، وليس هذا حال التوبة ، لأن فعل الغير كما لا يصح أن يستحق به الذم والعقاب ، فكذلك لا يصح أن يكلف التوبة منه على وجه .

فإن قال : أفليس أبو هاشم رحمه الله قد قال إنه لا يمتنع أن يستحق الذم والمدح على فعل غيره ، فهلا جاز على ذلك القول أن يتوب من فعل غيره ؟

قيل له : قد بينا أن الصحيح أنه إنما يستحق الذم والمدح على فعله ، وإن كان يعظمُ بفعل غيره ، إذا كان على جهة التأسى ، كما نقوله فى دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنه وقع عظيما ، لما فيه من استجلاب الخلق على طريقة التبع والناس . وكما نقول فى أمر المولى غلامه بالعطية : إنه إذا صادف العطية ، كان أعظم فى المدح والثواب ، منه إذا لم يصادفها . فإذا كان هذا هو الصحيح ، لم يلزم ماسأل عنه .

فإن قال : فما الجواب عن قوله رحمه الله ؟

قيل له : إن الأولى على طريقته ، ألا تلزمه التوبة إلا من فعله ، دون فعل غيره ، وإن كان قد وقع عنده على طريقة التأسى ، لأن ذلك واقع باختيار غيره من المكلفين ، ولا يصح أن يندم على ماهذا حاله .

فإن قال : أفيلزمه أن يندم على فعله من حيث اقتضى ذلك ؟

قيل له : أفلا يبعد أن يعلم المكلف هذا من حال فعله ، من حيث يجوز فيما يقع عنده فعله ، أن الداعى إليه خلاف طريقة التأسى . ولو علم ذلك ما كان يلزمه أن يتوب من هذا الفعل ، من هذا الوجه ، لأنه يكفى فى باب التوبة أن يندم على الفعل لقبحه فقط .

فإن قال : ألستم قد أوجبتم أن يتوب من الرمى لأمر زائد على قبحه ، وهو توليده الإصابة القبيحة ، فكيف يصح ماذكرتم ؟

قيل له : إنا أقمنا هـذا الندم مقام الندم على نفس المسبَّب ، لما لم يمكن قبل وقوعه أن يندم عليه ، فلما[1] أقمنا الندم على جهة الجملة ، مقام الندم على جهة التفصيل ، صار هذا الندم وإن تعلق بالسبب كأنه متعلق بالمسبب ، من حيث لزمت التوبة منه ، وليس كذلك الحال فى ندمه على مايقع عند فعله القبيح ، للتأسى[2] من غيره ، لأنه لم يثبت لزوم التوبة له من فعل الغير ، فيقيم هـذا الندم مقامه ، ويلزم فعله لهذا الوجه ، بل قد بينا أنه لا يلزمه أن يندم على فعل الغير البتة . وعلى هـذا الكلام يسقط إلزام من يُلزم على الطريقة الصحيحة ، فيقول هلّا أوجبتم عليه التوبة من فعله الذى يعظم عقابه ، بفعل غيره ، من هذين الوجهين ، حتى يندم عليه لقبحه ، ويندم عليه لوقوع القبائح عنده على طريقة

(١) فى الأصل : (كما) فى موضع (فلما) .   (٢) فى الأصل : التأسى ، بدون اللام .

التأسى ، لأنا قد بينا أن هـذا الندم إنما يُقام مُقام الندم على غيره ، متى وجب على ماذكرناه فى السبب والمسبب . ولم يبين فى هذا الموضع وجوب التوبة من فعل الغير .

فإن قال : إذا جاز أن يُستحق العقاب العظيم عليه للتأسى ، حتى يزداد بهذا الوجه عقابُه ، فهلا قلتم بوجوب الندم عليه على هذا الوجه ؟

قيل له : إنه لا يجب تناول التوبة الفعل من سائر جهات القبح ، ولا من الوجوه التى يعظم بها الفعل ، وإنما يكفى أن يندم عليه لقبحه ، فيتحرز بذلك من العقاب ، وفى ذلك إسقاط / ماسألت عنه .

فإن قال : لست أخالف إلا فى هذا الوجه ، فأقول يلزمه أن يندم على الفعل من كل وجه يعظم به ، ويصير وجه العظم بمنزلة اقتران القبائح به ، كما قد حل هذا المحل فى مزيد العقاب .

قيل له : قد بينا فيما تقدم ، أن معرفته بقبح الفعل على التعيين غير مشروطة فى التوبة ، لأنه يصح منه ذلك على جهة الجملة ، من القبائح التى يعلمها أو يظنها ، فبألّا يشترط فى ذلك معرفته بجهات قبح الفعل ، ووجوه عظمه ، وأن يندم عليه على هذا الوجه ، أولى .

فإن قال : أليس متى تعين له القبيح ، يلزمه التوبة منه على التفصيل ؟ فهلا وجب عند ذلك أن يندم عليه على سائر جهات قبحه وعظمه ؟

قيل له : لم نقل والحال هذه ، إنه يجب أن يندم عليه بعينه ، لأن ذلك من شرط التوبة ، لأنه لو كان من شرطها لما صحت دونه على كل حال ، لكن مع فقد العلم بالتفصيل ، لا يصح منه الندم عليه على جهة الجملة ، لأمر يرجع إلى الدواعى والاعتقادات . ولو صح ذلك والحال هذه ، لكانت التوبة صحيحة ، لأن الواجب فى التوبة أن يبذل مجهوده فى التلافى ، وذلك إنما يكون بالندم على القبائح على

الوجه الذى يمكنه عليه ، إما على جملة أو تفصيل ، وقد يصح منه وإن عرف القبيح مفصّلا ، أن يندم عليه من بعض جهات قبحه ، دون بعض ، فلا يجب قياس ذلك على ما ذكرناه .

فإن قال : فإذا لزمه أن يندم على المعيَّن على طريقة التفصيل ، فهلا لزمه أن يندم عليه ، على سائر جهات قبحه وعِظَمه ؟ وإن لم يكن ذلك بواجب فى جملة التوبة.

قيل له : لما بيناه من قبل ، من أن استحقاق العقاب إذا كان يتعلق بقبحه ، دون جهات قبحه وعظمه ، فيجب أن يندم عليه من هذا الوجه فقط . وبينا أنه قد يدخل فى جهات المعظِّم العقل وغير ذلك ، ولا يجوز أن يوجب الندم عليه من هذا الوجه . وشرحنا القول فى ذلك بما لاوجه لإعادته .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة فيمن دعا غيره إلى الضلال ، فضلّ قوم عند ذلك ، ألا يلزمه أن يندم عليه إلا لقبحه فقط ، وأن يكون بمنزلة من دعا ولم يصادف قبولا ، والعقل يفصل بين الأمرين ، لأن فى أحد الوجهين يعدّ مسيئا دون الوجه الآخر .

قيل له : قد بينا الجواب عمّا يجرى هذا المجرى ، لأنه لا فرق بين القبائح الواقعة عند فعلنا ، وإن اختلفت بالاعتقاد والمذاهب ، بمنزلة الأقوال والأفعال بالجوارح . فإذا صح فى بعض ذلك ، أنه لا يلزم التوبة منه بل يصح ، وفى بعض أنه لايلزم التوبة منه وإن صحت ، وفى بعضه أنه لا يلزمه أن يندم على فعله ، لأجل وقوع فعل غيره عنده ، ومفارقة جميع ذلك لما يتولد من الفعل القبيح منا ، فلا وجه لتفصيل الكلام فى ذلك .

فإن قال : أفيلزمه عند التوبة أن يتوصل إلى إزالة ما أثَّره بدعائه لكل وجه يمكنه ، أو لا يلزمه ذلك ؟

قيل له : إن الذى يلزم التائب فى باب الاتحاد والإبطال ، إنما يلزمه فيما يرجع إلى فعله ، لا إلى فعل غيره ، لأنه لا يقدر على ذلك ، ولا يجوز فيما لا يقدر عليه ، أن يدخل تحت تكليفه ، فهو مفارق لما ذكرناه فى الغاصب ، أنه يلزمه أن يتحرك من موضع الغصْب ، أو يحول متاعه ، فيكون ذلك فيما يلزم على طريق المقارنة للتوبة .

فإن قال : إنه وإن لم يقدر على إبطال الضلال عن قلب غيره ، فإنه قادر على إيراد الحُجَج والأدلة ، وبيان فساد مادعاه إليه .

قيل له : إن ذلك متى وجب ، لم يرجع إلى إبطال الفعل ، وإنما يجرى مجرى رد الدين عند التوبة ، ونحن نذكر ذلك فيما بعد .

فإن قال : فلو صَنَّف فى الإضلال عن الدين كتابا ، وبثه فى الناس ، أو كتبه بيده وإن كان من يصنف غيره ، أيلزمه عند التوبة من ذلك ، إبطال مافعله ، كما قلتم فى إبطال الأفعال التى يتناولها الغصْب ، أو فى إبطال البناء على الأرض المغصوبة .

قيل له : إن إبطال مايتوب منه ، إذا كان من حق الآدمى ، فواجب لا محالة عند التوبة والتخلية ، وفقد الرضا والإبراء ، على ماقدمناه فى أول الباب . وإن كان لابد من أن يُعتبر فيه أن يتعلق بذلك الإبطال غَرَض المظلوم أو لصاحب الحق ، بأن يصل به أو عنده إلى مالولا ذلك ما كان يصل ، أو أن يزول به وعنده من الضرر والغمّ ، ما لولاهما لم يكن ليزول . فأما إذا لم تكن الحال هذه ، فإبطاله بحق الغير لا يجب ، بل يكون الغاصب / فى حكم المستهلك ، فكما لو كلف توبة ، /١٨٧
كان لا يلزمه إلا البدَل ، فكذلك إذا فعل به مايجرى مجرى الاستهلاك ، بأن يبطل الغرض ، أو أكثر الغرض ، ولذلك يفصل فى المعقول بين غاصب الثوب

إذا لم يفسيره ، فيلزم رده ، وبين أن يتلفه أو يُشَوِّهَهُ[١] ، فيبطل به الغرض ، أو مايجرى هذا المجرى .

وعلى هذا الوجه قارب الشرع الوارد فى ذلك ، ما كان عليه فى العقل ، وإن كان قد يقع فيهما اختلاف على بعض الوجوه . فأما إذا كان الإبطال لا يتعلق بحق الآدمى ، كالتصنيف والكتابة ، على ماسألت عنه ، فيجب أن ينظر فيه ، فإن كان إبطاله يؤثر فى زوال الضرر الذى يحصل ببقائه وانتشاره ، فالإبطال واجب ، وإن كان لا يؤثر فى ذلك من حيث يعلم أن النسخ قد كثرت وانتشرت ، وصار فقد هذه النسخة كوجودها ، فى هذا الباب ، فالإبطال غير واجب . عند التوبة ، وإن كان هو الأولى فى باب الدين ، لأنه لو تمكن من الجميع لزمه إبطاله ، وهذا الواحد فله مثل حكمه ، على بعض الوجوه ، لأنه ربما وقع إلى من كان لا يقع إليه ماعداه . ولا يمتنع أن يعتبر فى ذلك غالب الظن ، فإن قوى فى ظنه بعض التأثير فى هذا الوجه إن بقّاه ، لزمه إبطاله ، وإلا فالإبطال غير واجب عليه .

فإن قال : فهل يلزمه مع التوبة من المذهب الفاسد المنتشر عنه ، أن يعرف الناس تركه وعدوله عنه ، إلى الحق ؟ فإن قلتم بوجوبه لم يمكن بأن يجب ذلك فى بعض من عرف ذلك ، أولى من بعض ، وذلك يوجب أن يسافر الإنسان فى البلاد ، للتعرف . وإن قلتم بنفى وجوبه ، سوغتم له أن يَعرِّض الناس لذمه ولعنه وتكفيره فى حياته وبعد موته ، مع تمكنه من زوال ذلك .

قيل له : إن الواجب عليه التعريف عند التوبة ، على قدر جهده ، وقد علم أنه لا يمكنه وقد بَعُد الصوتُ بفاسد مذهبه ، أن يعرف الجميع ، وإنما يلزمه إظهار عدوله إلى الحق ، على حسب الإمكان ، لتزول عنه التهمة .

(١) فى الأصل : يسوده ، تحريف .

فإن قال : أفليس من غاب عنه لا يعرف ذلك من حاله ؟ ويجوز فى عقله أن يلعنه أو يكفره ؟

قيل له : إن الواجب عليه أن يقف فى ذلك ، ومتى ذُم أو لُعن ، فعلى جهة الشرط ، كما نقوله فى الفاسق إذا غاب عنا ، ومتى كان مايأتيه مشترطا ، لم يتعلق اللعن والذم به على الحقيقة ، لأنه فى حكم المعلق بوصف ليس بحاصل فيه ، وإنما يتعلق به متى علق الذم به بعينه .

فإن قال : فجوزوا لمثل ذلك ألا يظهر عُدوله إلى الحق للمشاهد له أيضا .

قيل له : إنه متى أمكنه أن يبين حاله للمشاهدين فلم يفعل ، رَتّق[١] على نفسه المُقام على الاعتقاد الأول . وليس كذلك حال من غاب عنه ، لأن الذى يقدر عليه منهم الإظهار حتى ينتهى بالخبر إليهم ، وقد فعل ذلك. هذا إذا كان قد ظهر الباطل عنه ، فأما إذا لم يظهر ، فالواجب عليه التوبة فقط ، ويحرم عليه إذا وقف على فساد المذهب أن يظهره عن نفسه ، كما يحرم عليه فيما يقع منه من الكبائر ، أن يظهره عن نفسه ، لأن الواجب على المرء أن يستر على نفسه ، كما يجب عليه أن يكف عن الفسق ، وإن لم يكف عنه لزمه الكف عن إبدائه وإظهاره .

فإن قال عائدا إلى الكلام الأول : هلا جوزتم التوبة مما لم يقع ، ولا وقع سببه إذا غلب على ظنه أنه سيفعله ، من كفر أو فسق ؟ أوَ لستم قد جوزتم أن يدفع مَضرة لم تحصل ولا حصل سببها ، إذا كان لها أمارة ، فجوزوا مثل ذلك فى العقاب ، وقد علمتم أنه قد يغلب على ظن الإنسان عند قوة شهوته ودواعيه ، واستمرار عادته ، أنه سيفعل القبيح ، فجوزوا أن يتوب منه ، وأوجبوه عليه .

(١) طرق : كذا فى الأصل . ولعله يريد : فتح على نفسه طريقاً للاعتقاد أنه لا يزال مقيما على الاعتقاد الأول .

وإذا كان المعتبر فى تقرر العقاب بالموافاة عندكم ، وكان الذى يخرج به عن الموافاة هو التوبة ، فهلا قلتم بأنها لازمة المؤمن مادام مكلفا ، لعلمه بأنه بها يخرج عن الموافاة ؟

قيل له : قد بينا أن التوبة هى الندم على مافعل ، مع العزم ، على ماتقدم ذكره ، ولا يصح أن يندم على مالم يقع منه ، فكيف يصح أن يتوب مما يخاف أن يفعله ، وهو غير واقع ؟

فإن قال : أليس قد جوزتم التوبة مما لم يقع من المتولد ؟

قيل له : إنما جوزناه بأن جعلنا الندم على سببه ، على الوجه الذى قدمناه فى حكم الندم عليه ، وذلك لا يصح فيما لم يقع ، ولا وقع له سبب ، لأن الندم عليه لا يصح ، ودلالة تعلق بأمر واقع ، فيحل الندم على ذلك الواقع محل الندم عليه ، فيصير هذا الندم بمنزلة الندم على فعل الغير ، فكما أن ذلك لا يصح ، فكذلك القول فيما سألت عنه . ولهذه الجملة لا يفصل بين الظن والعلم ، فلو خبّره النبى صلى
١٨٨ / الله عليه وسلم أنه سيفسق / أو سيكفر ، لما صح أن يتوب من ذلك ، وإن كان قاطعا عليه .

ولذلك عولنا فى دفع السؤال على بيان حال الندم ، ولم نعول على أنه إنما لا تصح توبته ، وتجب من حيث يجوز أن يُخْتَرم دون إيقاع المعصية التى تاب منها .

وذلك أن من اعتمد على هذا الوجه ، للقائل أن يقول له : فلو قطع على ذلك ، لصحت التوبة أو لوجبت التوبة ، فلا يمكنه عند ذلك نصرة هذا الكلام .

وللقائل أن يقول له : إنه إذا جاز أن يتوب من معصية قد ظن أنها وقعت منه ، وإن لم تكن وقعت فى الحقيقة . ولا يقدح ذلك فى وجوب التوبة ، فهلا صح مثله فيما يخافه فى المستقبل ؟

وللقائل أن يقول : إن الظن له مثل حكم العلم ، وإن لم يكن على ماظنه ، فلا يجب من حيث يجوز أن يخترم ألا تلزمه التوبة ، أو ألا تصح منه .

على أنه قد ثبت قبح اعتذار زيد إلى من لم يسئ إليه ، وإن كان قد يظن أنه سيسئ إليه فى المستقبل ، والتوبة محمولة على الاعتذار ، على ماتقدم القول فيه ، فيجب فى هذا الوجه ألا يصح . وهذا الوجه وإن كان صحيحا ، فلابد من أن يُرجع فيه إلى ماقدمناه ، لأنه إن طالب بعلة الاعتذار ، ليحمل التوبة عليه ، فليس العلة إلا ماتقدم ذكرنا له ، من بيان حال الندم ، وكيفية تعلقه .

ولهذه الجملة يصح ماقاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، من أن الندم لا يجوز على أهل الجنة ، لأنه غم وحسرة ، ولا يجوز أن يكون حسرة ومع ذلك يتعلق بالمستقبل ، لأن المتحسر إنما يتحسر على الشىء لم فعله ؟ ولماذا لم يتحرز منه ؟ فكيف يصح أن يتوب من الأمر المنتظر .

فإن قال : لهذا صح وجوب النظر والمعرفة عليه تحرزا من مضار يخافها فى المستقبل ، فهلا لزمته التوبة لهذا الوجه ؟

قيل له : قدمنا أنها لا تصح فى الأمور المستقبلة ، فلا يصح حملها على مالا يصح إلا لأجل الأمور المستقبلة ، لأنه إنما يلزمه أن ينظر فيعرف ، ليتوقى فى المستقبل ، ويتحرز عن المعاصى ، فكيف يصح حمل أحدهما على الآخر ؟ وهذا هو الجواب عن سائر مايسأل عنه فى الألطاف : أنها إنما تفعل للأمر المستقبل ، فالتوبة بالضد منها ، من حيث يفعل ليستدرك بها الأمر الماضى الثابت ، أو فى حكم الثابت .

فإن قال : أليس فى الشاهد قد يتحرز عن المضار المخوفة ، بمشقة يتحملها فى الوقت ، فهلا جوزتم مثله فى التوبة من الأمر المستقبل ؟

قيل له : لأن مايقع من دفع المضار فى الشاهد ، يجرى على طريقة اللّطف الذى قدمناه ، وما يقع من دفعه بالتوبة ، يقع على حد الاستدراك ، فهو بمنزلة الإبراء ، من حيث لم يلزم ، فكما أن ذلك لا يصح ، لأن من حقه أن يكون مسقطا لأمر قد لزم ، أو صار فى حكم اللازم ، فكذلك القول فى التوبة . وكما لا يجوز حمل الإبراء على دفع المضار ، فكذلك القول فى التوبة .

على أن هذه التوبة لو وجبت ، لوجب قبولُها على ماقدمناه ، ولا وجه يقتضى وجوب قبولها ، لأن المكلف مع فقدها وفقد قبولها قد ينتفع بما كُلف من الطاعات ، إذا فعلها ، فكيف يقال بوجوبها ؟ وليس كذلك الحال فى التوبة مما وقع من القبيح أو وقع سببه ، لأن فقدها أو فقد قبولها ، يوجب ألا ينتفع بطاعاته ، وذلك يوجب قبح التكليف .

وبعد ، فإن التوبة عن القبيح الذى يخاف أن يبتدئه فى المستقبل ، لو قَبُحت لم يَخْلُ حالها من وجهين : إما أن تؤثر فى عقاب ذلك القبيح ، إذا واقعه ، أولا تؤثر فى ذلك . فإن كانت لا تؤثر فيه ، فلا وجه لوجوبها . وإن كانت تؤثر فيه ، فيجب إذا تاب الإنسان فى أول حال تكليفه ، على هذا الحد الذى سأل عنه ، ثم كفر طول عمره ، ومات على ذلك ، أن يكون من أهل الجنة . وقد عرفنا فساد ذلك ، لعلمنا أن مَن هذا حاله متى مات مُصِرا ، أنه يحسن لعنه ، والبراءة منه . وفى ذلك بطلان القول بصحة التوبة من القبيح المستقبل .

فإن قال : يلزمكم مثل ذلك فى التوبة من المستقبل الذى وقع سببه .

قيل له : إنما يجوز ذلك ، لخروج ذلك المسبب من أن يكون مقدورا له ، بإيجاد السبب ، فلو لم نجوز التوبة منه على الوجه الذى ذكرنا ، لم ينتفع بسائر طاعاته . ولأنه لو لم يلزمه أن يستدرك ذلك فى وقت ما ، لم يكن يستدركه

إلا على هذا / الحدّ ، وليس كذلك حال مايبتدئه فى المستقبل . ١٨٩/

على أن التوبة من القبيح المستقبل ، إن قبحت على ما ذكره ، فيجب ألا يلزمه فى المستقبل أن يمتنع من ذلك القبيح ، إلا لأجل قبحه فقط ، دون الخوف من العقاب ، لأن العقاب على هذا القول ، قد زال بالتوبة المقدمة . ولو كان كذلك لم يحسن من القديم تعالى أن يكلفه ترك هذا القبيح ، مع ما عليه من المشقة فى مجانبته ، لأنه إن جاز أن يُلزمه تعالى ذلك والحال هذه ، ليجوزَن أن يوجب على سائر المكلفين مفارقة القبيح ، على هذا الوجه ، وهذا يبطل الطريق إلى معرفة استحقاق العقاب من جهة العقل ، وذلك يبين فساد هذا القول .

وبعد ، فإن التوبة لو صحت من القبائح المستقبلة ، لم تكن بأن تصح من بعضها أولى من بعض ، فكان يجب فيمن تاب من الأمور المستقبلة ، أن يكون عالما بأنه لا عقاب عليه فيما يأتيه من القبيح ، وذلك يوجب كونه مُغْرًى بفعلها ، لعلمه بأنه لا مضرة عليه منها لو فعلها ، فهو بمنزلة ما نقوله فى تعريف الصغائر ، أو تعريف غفران الكبائر ، من جهة العقل .

فإن قال : إنما يجوز ذلك فى قبيح يظن أنه سيفعله ، دون سائر القبائح .

قيل له : فيجب أن يكون مُغْرًى بفعل ذلك القبيح خاصة ، وقد علمنا امتناع ذلك فى خاصة من القبيح ، كامتناعه فى جميع القبائح .

وبعد ، فإن التوبة لو صحت من القبيح المستقبل ، ولا يكاد ينفك المكلف إذا لم يعرف عاقبة حاله ، من الخوف ، لأنه فى كل حال يخاف أن يقدم على القبائح من بعد ، فكان يجب أن يصح منه التوبة من الجميع ، وذلك يحقق ما قلناه من وجوب كونه مُغْرًى بجميع القبائح .

وليس لأحد أن يقول جوزوا التوبة من الأمور المستقبلة ، ويكون عزما فقط ، لأنا قد دللنا من قبل على أن التوبة هى الندم والعزم ، على الوجه الذى قدّمنا ذكره ، وفى ذلك إسقاط ما تعلق به . فليس له أن يقدح بذلك فى الوجه الأول الذى قدمناه ، بأن يبين أن للعزم تأثيرا فى المستقبل ، كما أن للندم تأثيرا فى الماضى ، لأن ذلك إنما كان يتم له ، لوصح أن يجعل كل واحد منهما توبة بانفراده . على أن العزم واجب على الإنسان ما دام مكلفا على الجلة ، وإن لم يظن أنه سيواقع المعاصى . فكيف يصح أن يقال إنه توبة ، ومن حق التوبة ألا تجب إلا على طريقة الاستدراك ؟ ولذلك لا تجب إلا على بعض المكلّفين دون بعض .

وبعدُ ، فقد بينا فى المسبب أنه إن أمكنه المنع من حدوثه ، لزمه ذلك ، ولم تلزمه التوبة ، وإنما تلزمه التوبة متى تعذر عليه ، فإذا صح فى المسبب وقد أوجد سببه ذلك ، فبأن يجب مثله فى المستقبل أولى ، لأنه يمكنه فى القبائح المستقبلة أن يتوقاها ، فلا يفعلها ، فكيف تصح التوبة منها والحال هذه ؟

وبعد ، فقد بينا أن الندم إنما وجب أن يؤثر فى العقاب ، على الوجه الذى تقدم ذكره ، من حيث حل محل ألا يفعله ، لما تعذر عليه ذلك ، ولم يكن فى مقدوره ما يجوز أن يقوم مقامه سواه ، وبينا أنه لو أمكنه ألا يفعل ما قد فعله ، فكان الواجب عليه أن يتلافى بذلك لا بالندم ، وقد عرفنا أن الأمور المستقبلة قد يمكنه التحرز من عقابها بألا يفعلها ، فكيف تصح التوبة منها .

وبعد ، فإن التوبة هى من الواجبات التى لابد من ثبوت سبب لوجوبها ، فكما أن سائر ما هذا حاله لا يجب ولمّا يحصل سبب وجوبه ، ويكون فعله ولما يحصل سبب وجوبه كلا فعل ، فكذلك القول فى التوبة . ولذلك قال من جوز تقديم

الزكاة من الفقهاء ، إن ذلك إنما جاز من حيث ثبت بعض أسباب وجوبه ، ولذلك لم يجوزوا تقديم ذلك ولم يوجد شىء من أسباب وجوبه .

على أن ذلك من الشرعيات ، فلا يمتنع أن يسُد المتقدم منه مسد الواقع فى وقته فى باب المصلحة ، وليس كذلك الأمر فى العقليات ، لأنه إذا ظهر سبب وجوبه أو صحته ، لم يجز أن يقام غيره مقامه . ولذلك لم يجوز أن يتبرع بعطية ، فتسد مسد قضاء الدين ، الذى سيلزم فى المستقبل .

واعلم أن المدفوع من الضرر / فى الشاهد على ضربين : أحدهما طريقة العادة ، ١٩٠/
والثانى : طريقة الاستحقاق لجميع ما يدفعه أحدنا من المضار فى باب الدنيا ، هو من الوجه الأول ، لأنه إنما يتناول الأدوية أو يستعمل العلاجات ، على هذه الطريقة ، وعلى هذا الوجه يحصل التكسب والعلاجات . فأما الضرر المستحق الذى يدفعه من جهة العقل ، فليس إلا الذم والتوبيخ ، الذى يزيله بالاعتذار ، إذا كانت الإساءة قد تقدمت .

والتحرز من المستحَق على وجهين : أحدهما بألا يفعل ما به يستحقه ، والآخر بأن يفعل ما يستحق به قبيلا ، فإنه يفعل الندم ، على ما ذكرناه ، ولا يجوز أن يتلافى إلا والضرر قد دخل فى الاستحقاق ، حتى يحصل بحيث لا يمكنه التوصل إلى زوال استحقاقه ، فالتلافى إنما يصح فى المستحَق ، وقد دخل فى أن يكون مستحقا ، لو صار كأنه مستحَق بوجود سببه ، كما أن التحرز من استحقاقه إنما يصح بألا يفعل ما به يستحقه ، فلكل واحد من هذين الوجهين مرتبة فى الصحة ، فكما لا يجوز أن يفعل ما قد فعل ، وإنما يمكنه ذلك فى المستقبل ، فيتحرز من الاستحقاق ، فكذلك لا يمكنه إزالة ذلك إلا وقد صار من باب الاستحقاق .

ولهذه الجلة بنى شيوخنا رحمهم الله اللّطف على دفع المضار الجارية مجرى

العادة ، لأنهم رأوا أن المكلف قد يختار القبيح عند بعض الأمور ، وأوجبوا عليه التحرز من ذلك الأمر ، إذا كان مقدورا له ، وأوجبوا تعريف المكلف له ، وأوجبوا إذا كان ذلك من مقدوره تعالى ألا يفعله . وكذلك فيما هو لَطَف فى الواجبات ، فصارت المضار المدفوعة فى الدين والدنيا تجرى على هذين الوجهين . وأن يفرع كل واحد منهما على ما أشرنا إليه ، فكيف يصح مع ذلك القول بصحة التوبة من الأمور المستقبلة ؟ وكيف يصح أن يعلق ذلك بالموافاة ؟ ونحن لا نقول بها ، وإن كنا لو قلنا بذلك لكان ما قدمناه من الوجوه يسقط التعلق بها .

فإن قال : هلا جوزتم أن يتوب زيد من ذنب من يلى عليه ويلزمه تهذيبه وتقويمه ، لأنه ، إذا كان بمنزلة الولد ، وصار فعله كأنه واقع منه ، فتوبته كمثل ، وما يعرفه من حال الشاهد فى صحة اعتذار الوالد من ذنب ولده وتفريطه ، يدل على هذه الطريقة ، وما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه من الشفاعة ، واستحقاق الغفران بها ، يدل على مايقوله ؟

قيل له : قد بينا فيما تقدم ، أن من حق الندم ألا يتعلق إلا بفعله الواقع ، أو فى حكم الواقع ، وأن المستقبل من أفعاله لا يجوز أن يتعلق به الندم ، ولا أن يسقط به العقاب ، فبألا يصح ذلك فى فعل الغير أولى . وإنما يعتذر الوالد من تفريط ولده ، لتعلق أفعاله بما كان منه ، من تأديبه وتقويمه ، فيدل تقصيره على تقصيره ، فيكون اعتذاره كالإبانة عن سلامة تأديبه ، وأنه أتى فيما فعله من قِبَل نفسه ، فيكون توكيدا فى جنايته ، أو يدل اعتذاره على أن التقصير كان من قِبَله ، فيكون تحققا لإساءته .

ويبين ماذكرناه أنه لو اعتذر والوالد مصرّ ، لكان للمظلوم أن يذمه ، ولو اعتذر الولد والوالد كافّ لصح سقوط الذم ، وقد بينا جملة من ذلك فى الكلام

على التوبة . فأما الشفاعة فإنا نبين من حالها أنها للمؤمنين ، وأنها لا تؤثر فى زوال العقاب أصلا ، فضلا عن أن يُستحق بها ذلك ، وإنما تؤثر فى اختيار القديم تعالى عندها إكرام النبى عليه السلام وإعظامه ، والتفضل على المشفوع لهم ، على مانذكره فى الوعيد .

فإن قال : هلا كانت الشفاعة عبارة عما يوجب إسقاط العقاب عن الغير ، والتوبة عبارة عما يوجب إسقاط العقاب عن النفس ، فتحل الشفاعة ممن عظم قدره ومَحَله لمن هو دونه ، محل التوبة فى هذا الباب ؟

قيل له : إن الشفاعة إذا لم تكن توبة فى الحقيقة ، وقيل إنها بمنزلتها فى إسقاط عقاب الغير ، لم تتعلق بما نريد بيانه ، لأن السائل عن ذلك قد سلّم أنها ليست بتوبة ، وإنما هى مسألة تدل على إرادة ، وقد علمنا أن السائل إذا سأل من له الحق أن يسقط حقه ، لم يدخل إسقاط حقه فى الوجوب بالمسألة ، كما أن ماليس بواجب لا يصير واجبا بالوعد ، على مابيناه فى كتاب الأصلح . وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه ، وخروجه من الباب الذى نحن فيه .

فصل

فى بيان مايجب أن يقترن بالتوبة من الأفعال ، وما يتصل بذلك

اعلم أن حال التائب لا تخلو من قسمين : إما أن / تلزمه التوبة فقط ، وتصح بانفرادها ، أو يلزمه مع التوبة غيرها . وليس المقصد فيما نريد ذكره ، إلا لما له ٨١ تعلق بالتوبة ، دون سائر الواجبات التى لا لهذا الوجه .

فمتى فعل قبيحا لا يتعداه ، فالذى يجب عليه التوبة فقط ، كنحو أن يجهل ، وأن يعزم على قبيح ، إلى غير ذلك من أفعال القلوب والجوارح ، نحو أن يجهل،

ويعتقد كفرا وضلالا ، ثم يتبين له فساد ذلك . فالذى يجب عليه التوبة فقط ، وكذلك فيما يجرى مجراه .

فأما إذا كان الاعتقاد باقيا فالواجب مع التوبة أن يزيله إلى شك ، على ما تقدم ذكرناه له .

فأما إذا قيل إنه لا يبقى ، فهو كالعزم ، فى أنه لا وجه لذكر هذه القسمة فيه .

فأما إذا فعل قبيحا يتعداه ، مثل أن يكون ظلما لغيره وإساءة ، فالواجب عليه مع التوبة غيره ، وإن كان يختلف مائية[1] ذلك الغير وأحكامه .

فأما إذا تعداه لا على هذا الوجه ، فإنه لا يلزم فيه ماذكرناه ، ويصير فى حكم مالم يتعده ، وهذا القسم لا يخرج عن وجوه : فإما أن يلزمه مع التوبة حق على النفس ، أو يلزمه حق فى المال ، أو يلزمه العزم وتوطين النفس ، أو يلزمه الاستحلال والاعتذار ، أو لا يكون له حكم ، فيكون بمنزلة مالم يتعده . وليس يخرج مايلزم التائبَ فى حال توبته عن هذه الأقسام .

فمتى جنى على غيره جناية توجب قَوَدا وقصاصا ، فالذى يلزمه مع التوبة تسليم النفس ، والكف عن الامتناع ، إما بشرط أو غير شرط ، فإن كان من يستوفيه ويطالب به ، فإنما يلزمه التسليم والبذل ، لتصح توبته ، وإلا فالواجب عليه توطين النفس على أن يفعل ذلك ، إذا حصلت الشرائط ، وقد ثبت أنه لا فرق فيما هو حق للغير ، بين أن يكون فى ماله أو بدنه ، فإذا صح فيمن غصَب مالا أنه يلزمه مع التمكن بذل المال ، فكذلك فى بذل النفس ، لأنه يتمكن منه . فإن تعذر ذلك عليه ، بمنع بعض الظلمة عنه ، فهو بمنزلة تعذر بذل المال مع كونه مالكا له .

(١) (مائية) أى ماهيته وحقيقته . وقد شرحنا هذا الاصطلاح المنطقى فيما مضى قريبا .

فإن قال : إن القوَد يخالف الحق فى المال ، لأنه عقوبة ، ولا يحسن من الإنسان أن يتعرض للعقوبة ، أو يمكّن من إنزالها به ، بل يحسن منه أن يهرب من ذلك ، ويمتنع ما أمكنه . ولذلك لا يحسن من الإنسان أن يعاقب نفسه ، أو يريد عقابها ، كما يحسن من غيره ، ولذلك لم يحسن من الإنسان أن يتعرض لإقامة الحدود عليه ، إذا كان مُصِرّا ، فكيف يصح ماقلتموه ؟

قيل له : إن العقوبة متى انفردت بكونها عقوبة ، فالحال فيها ماذكرته ، لأنه لا يحسن من المرء أن يتعرض لها ، أو يفعلها بنفسه ، أو يريدها ، بل الامتناع منها ، لأنها مضرة لا نفع له فيها ، ولذلك فصّلنا بينها وبين الآلام النازلة به ، على طريقة الامتحان ، وقلنا إن الواجب عليه فيها الصبر ، وترك الجزَع[1] والشكر عليها . وليس كذلك حال القوَد ، لأنه حق لآدمىّ ، فإن كان من باب العقوبة ، فقد اقترن به هذا الحكم ، وإن لم يكن من باب العقوبة ، فهو حق فى نفسه للآدمى ، وفى الوجهين جميعا يلزمه تسليم نفسه ، ولم نعن بتسليم النفس ، أنه يتولى قتل نفسه ، لأن ذلك مما يتولاه غيره ، إنما عَنَينا أنه لا يمتنع من ذلك ، ولا يهرب منه ، لأنه متى فعل ذلك ، لم تصح منه التوبة . وقد عرفنا أن مع التسليم قد يختار صاحب الحق تناول حقه ، وقد يختار تركه ، فليس تسليم نفسه هو العقوبة التى قلنا إنه لا يجوز أن يفعلها بنفسه ، أو يريده ، لأنه لا يمتنع أن يسلّم ويريد . وهو مع ذلك كاره لما ينزل به من القوَد ، أو غير مريد له ، فأحدهما منفصل من الآخر ، ولا فرق فى هذا الوجه الذى بيناه ، بين أن يقال فى القوَد إنه عوض لصاحب الحق ، وهو عقوبة ، لأن ذلك مما لا يختلف لأجله الحكم الذى ذكرناه .

فأما إذا فعل مايوجب حدّ الله تعالى ، كالزنا والشرب وغيرهما ، فالواجب عليه أن يتستر على نفسه ، لأنه لا يتعلق بحق آدمى ، فإذا لزمه ذلك صحت توبته ،

(١) والشكر : كذا فى الأصل .

وإن لم يسلم نفسه لإقامة الحدّ ، بل لو فعل ذلك لقدح فى التوبة ، إذا كان عالما بقبحه ، فلذلك جوّزنا فى هـذه الحدود ، أن تسقط بالرجوع والهرب ، وجاز أن تسقط بالتوبة أيضا عند كثير من الفقهاء .

وليس كذلك القول ، لأنه يتعلق بحق من يستحقه ، فهو بمنزلة ماذكرناه من الأموال ، وهـذا هو الواجب فيما يجب فيه القول ، كان فى النفس ، أو فى الجوارح ، لأن الحال فى الجميع لا تختلف ، ولا يختلف الحكم فيما ذكرناه ، سواء قيل فى قتل العمد إنه يوجب القَوَد فقط ، أو يوجب القود والدّية على طريقة التخيير ، لأنا إنما نوجب عليه التسليم عند المطالبة ، وعلى الوجهين لا يختلف الحكم ، فى أن للولى أن يطالب . والقول فيما يجب بالقذف ، كالقول فى القَوَد ، وإن كان قد يفارقه فى أمور كثيرة ، فجملة مايلزم من الحدود لاتخرج عما ذكرناه ، من أن يكون حقا لآدمى ، يتعلق / بمطالبته واختياره ، أو لا يتعلق بذلك ، ١٠/ كحقوق الله ، والحكم فيهما مابيناه .

وكل هذا القسم مما يتبع الشرع ، لأنا قد بيّنا من قبل ، أن القَوَد لا يجب على طريقة العِوض ، وأن من ظلمه بالأضرار ، يستحق بدَلا من ذلك المنافع لا الأضرار ، وكشفنا القول فى باب العِوض . وسنبين فى باب الوعيد ، أن العبد لا يجوز أن يستحق العقاب على غيره ، وأنه من الباب الذى لا يستحقه إلا الله سبحانه . فأما مايتعلق به حق فى المال ، فمتى كان متمكنا منه ، يلزمه الرد عندالتوبة ، وهو على ضربين: أحدهما أن يلزمه رد نفس العين ، إذا كان قائما[1] ، لأن الواجب على الغاصب أن يرد العين دون البدَل . وإنمايلزم البدل إذا تعذر رد العين ، فيصير رد العين فى هذا الوجه ، بمنزلة رد الوديعة ، فى أنه لا يعدل عنها ، ويصير الواجب فى ذلك رفع الحاجز ، لأن العين ملكه ، فَحجَز بما فعل بينه وبين التصرف فيه

(١) كذا فى الأصل ، وكأنه رد الضمير على العين مذكرا لأنها بمعنى الشيء .

فلزمه إزالة هذا الحاجز ، ليتمكن ذلك المالك من التصرف .

فإن كان ذلك يصح من غير رد ، كان ذلك هو الواجب ، وإن كان لا يصح إلا برد ، فالرد هو الواجب ، وربمـا لزمه الرد على وجه مخصوص ، إذا كان الحاجز الذى ذكرناه لا يرتفع بنفس الرد،أو إذا كان الإضرار لا يزول إلا معه . ولذلك يفصـل فى بعض الوجوه ، بين مايلزم الغاصب فى الرد ، وبين مايلزم المودع ، لأن المودع تـكفل بحفظه ، فلزمه التسليم والتخلية ، أو الرد القائم قبيحا . والغاصب يلزمه الرد إلى الموضع الذى غصب منه ، أو إلى يد من غُصب منه ، أو مايقوم هـذا المقام ، ليـكون رافعا للحاجز ، ومزيلا للضرر . والمعتبر فى وجوب رد العين ، هو أن يـكون متمكنا من ذلك ، لأن العين لو كانت موجودة ، ويتعذر عليـه ردها ، كانت فى حكم التالفة المستهلـكة ، فالمعتبر إذن فى وجوب ردها ، هو بمـا ذكرناه . وإن كانت تالفة فالتعذر حاصل لا محالة ، وإذا كانت قائمة ، فقـد يختلف حاله معها ، ولذلك قال الفقهاء فى العين إذا ضلت وصارت بحيث لا يمكنه ردها : إن الواجب عليـه البدَل . وإنما اختلفوا وقد بُذل البـدَل ، إذا عادت العين ، وتمـكن من ردها ، هل يلزمه ذلك ، وينتقض مافعله من قبلُ ، أو لا يلزم ذلك ؟ ومتى ثبت لزوم ذلك ، وانتقاض ماتقدم ، كان ذلك من واجبات الشرع ، لا أنه موجب بالجناية المتقدمة ، وإن كان لو كان مرجبا بهـا ، لم يؤثر فى صحة ماذكرناه ، لأن الواجب عليـه فى الأحوال كلها عنـد التوبة ماقدمناه ، بشرط أن يـكون متمكنا من رد العين . فأما إذا تعذر عليـه رد العين ، وهو متمكن من بدَله ، فهو الواجب عليـه عند التوبة .

وإنما كان كذلك ، لأن الفائدة فى ملك الأعيان الانتفاع بها ، فلا يمتنع

فى بعضها أن يقوم فيما للعبد فيه من الفائدة بالنفع والعوض مقام الآخر ، بل أزيد منه ، ولذلك قلنا إن وجوب قيم المستهلكات عقلى ، فإذا صح ذلك ، وعلم أن تلك العين لو كانت قائمة لـكان المغصوب منه لا ينتفع بنفس الرقبة ، وإنما ينتفع بالتصرف فيها ، وبتصريفها فى أغراضه ، وعلم أن غيرها قد يقوم مقامها فى هذا الوجه ، لم يمتنع عنـد فوتها أن يلزمه المثل ، على ماقدمناه ، ولا يعرف من جهة العقل فى المِثْل والبدَل جنس مخصوص ، وإن كان فى الشرع قد تعلق الحق فيه بجنس مخصوص . والواجب على التائب إذا تمـكن من ذلك ، وكان فى ملـكه مايجوز أن يـكون بدَلا منه ، أن يرده عند المطالبة . فأما إذا لم يـكن ذلك فى ملـكه ، فالواجب عليه أن يحصِّله ، ثم يرد ذلك .

ولسنا نعنى بقولنا إن الواجب عليه مع التوبة الرد ، أنه لابد من أن يقارنها ، لأن التوبة أقصر وقتا من وقت الرد ، فربما تأخر عنها ، وإنما المراد أن الواجب أن يأخذ فى هذا الطريق ، وإن تمـكن من ذلك فى حالها جاز ، وإن تأخر عنها جاز ، والعلة التى لها نقول ذلك تقتضى أنه لا فرق بين الأمرين ، لأنه إنما يجب مع التوبة أن يفعل ذلك ، لـكى يسلم توبته ، وقد علمنا أنهـا لا تسلم مع كونه مقيما على قبيح ، أو مخلا بواجب . فيجب أن يتحرز فى الحال من هذين الأمرين ، ويكون متحرزا من ذلك إذا أخذ فى طريق الرد ، وإن لم يقع الرد فى حال التوبة، وتأخر عنها ، ولذلك جوزنا / أن يتأخر عنها بأحوال كثيرة ، وتـكون التوبة منه صحيحة ، إذا كان التائب آخذا فى طريقة الرد . ولذلك جوزنا مع التمـكن من الرد ، أن يـكون تائبا ، والمردود عليـه غائب ، أو فى حكم الغائب ، فلا يلزمه إلا توطين النفس على الرد ، إذا قدر عليه . ١٩٣/

واعلم أن التمـكن من ذلك فى العين والمِثل ، لابد من أن يتعلق بالمردود

عليه ، فلابد من اعتبار حاله ، كما لابد من اعتبار حال المردود وحال التائب ، الذى هو الرادّ ، لتعلق الحق بالجميع .

ولذلك قلنا : إذا كانت العين قائمة والتائب ممنوع منها لم يجب الرد . وإذا كانت تالفة وهو متمكن لو كانت قائمة ، لم يجب الرد ، وإذا كان المغصُوب منه يتعذر الوصول إليه لبعض الوجوه ، لم يجب الرد .

فلابد إذاً فى وجوب الرد من اعتبار الوجوه الثلاثة ، وقد علمنا أن الواجب فى رد المثل أن يعتبر ملـكه ، لأن ذلك المثل إن تمـكن منه ، ولم يكن مالـكا له ، لم يصح من حيث يكون مزيلا للجناية بالجناية ، فلابد من أن يعتبر فيما يرده أن يكون من أملاكه ، وقد علمنا أن مايملـكه قد يتعذر عليه الرد لبعض الحقوق ، لأن ملـكه إذا ثبت فيه حق رهن وجناية ، لم يُمكن له أن يرده فى بدَل الغصْب على بعض الوجوه ، فلابد من أن يعتبر مع المِلك أن يـكون متمكنا بالعقل والشرع جميعا ، فمتى تمـكن من ذلك ، لزمه الرد ، فـكل هـذه الشرائط واجب اعتبارها .

ونحن نذكر جملة من القول فى الجميع ، لأن الموضع لا يحتمل الشرح والتقصى .

واعلم أن المِلك فى الأصل وإن كان يفيد القدرة على ما بيناه من قبل ، فقد ثبت أنه بالتعارف قد صار يستعمل فى الأعيان المتصرف فيها ، وقد علمنا أنه لا بد من فصل بين ما يوصف بأنه تملـكه ، وبين ما لا يوصف بذلك ، لأنه لا يكفى فى ذلك لتمـكن من التصرف ، وثبوت اليد ، لأنهما يحصلان فيما لا يُملك ، فالذى به ينفصل أحدهما من الآخر ، هو أن يصير أولى به لبعض الوجوه : إما لأنه حازه ، أو اكتسبه ، أو تناوله من جهة الغير ، أو حصل فيه بعض وجوه التملك شرعا ، فمتى اختص ببعض ما ذكرناه ، كان مالـكا للعين التى فى يده . ولذلك

لا يحل لغيره أن يمنعه من التصرف فيه . ولا بد من أن يكون المالك ممن يميز التصرف ، أو يكون ذلك مقدرا منه ، وأن يكون ما يأتيه من ذلك باختياره ، لا عن إذن غيره ، ولا عن ولاته على غيره ، فما هذا حاله يوصف بأنه يملكه .

ولذلك متى حسن منه التصرف فى بعض الأعيان ، على الوجه الذى يحسن من غيره ، لم يعد مالـكا له ، كالمباحات قبل أن يحوزها . ولهذه الجملة . لا يعد الوكيل مالـكا ، لأن تصرفه يقع عن إذن غيره . وكذلك الولىّ ، ولذلك ينقض تصرفه ، فيصح فى وجه دون وجه . ولذلك لا تعد البهيمة مالـكة ، لأنه لا يصح منها معنى التصرف على طريقة الاختيار والتمييز . ويُعد الصبىّ مالـكا ، لأنه يُقدَّر فيه ما ذكرناه ، ولولا تقدير ما ذكرناه فيه ، وتجويز أن يصير مميِّزا مختارا ، لم يكن بينه وبين البهيمة فرق إلا من جهة الشرع ، لأنه قد ثبت اعتبار العواقب فيه ، فكان مثل [1] المجنون المطبِق قد صح أنه يلزم مالَه فى الوقت حقوقٌ ، وقد تُورث عنه ويُتملك مالُه بعده ، ولا يصح مع هذه الأحكام ألا يكون مالـكا ، فإذا لم يصح فيه التمييز ، فلا بد من أن يكون التصرف يقع من غيره له . وعلى هذا الوجه صح اختلاف العلماء فى مِلك العبد ، لأنهم وإن اختلفوا فى ذلك ، فلا خلاف بينهم أن لما فى يده معه من الحكم ما ليس لغيره ، من حيث يُترقب فيه العتق والتملُّك ، كما يترقب فى الصبى والمجنون العقل ، ولأنه قد يملك غيرُه عنه ، ويصير أولى بما فى يده ، وقد يختلف حاله بالإذن وغيره .

فكل ذلك يبين أن حقيقة الملك ما ذكرناه ، واعتُبر فيه التصرف التام ، وإن كان من حق التصرف أن يختلف فى الأعيان ، فمتى تم فى المعتق التصرف على الوجه الذى يمكن منها ويسوغ ، كان ملـكا ، ومتى قَصُر عن ذلك لم يكن

(١) مثل : زيادة يستقيم بها اللفظ والمعنى . والمجنون المطبق : اهله الذى لا يفيق من جنونه .

مالـكا . ولذلك لم يعد المستأجر / للشىء أو المستعير مالـكا له ، وميز بين أن ١٩٤/ يكون مالـكا للرقبة أو للمنفعة ، كما فصل فى ملك المنفعة بين أن يكون على وجه المعاوضة ، أو على وجه التبرع ، على ما تقرر الشرع عليه .

ولذلك اختلف العلماء فى كثير من الأعيان عند تغير الأحوال فيه ، فقال بعضهم : إنه مِلك ، ونفى ذلك آخرون . فمتى حصل للإنسان اختصاص اليد ، والتصرف فى بعض الأعيان ، على ما ذكرناه ، فهو مالك له ، وليس لأحد أن يمنعه من التصرف فى ذلك . فإذا صار للعين هذا الحكم ، كان له أن يرد ذلك فى بدَل الغصْب والاستهلاك ، بل لزمه ذلك ، لأنه لا فرق بين وجوب ذلك ، وبين وجوب المعاوضة فيه ، فيما يجتلب به نفعا ، ويدفع به ضررا . فإذا حسن ذلك منه فيها أو وجب ، وقد لزمه لأجل الغصْب مع تلف العين ، رد المثل ، فهو بمنزلة أن يجب عليه سوى الطعام فى أن الواجب عليه ذلك .

والذى يوجبه العقل فى رد المثل من ملـكه ، أن يرد متى يكون ، ولا يعتبر سوى ذلك ، لأنه وإن كان محتاجا فى الحال ، فليس يخرج ذلك من أن يكون أوجب عليه من صرفه فى حاجة نفسه ، لأن حق الغير فى هـذا الوجه ، يُقدَّم على مايلزمه لنفسه ، وإن كان من جهة الشرع قد يُقدَّم بعضُ ما يحتاج إليه ، مما لا بد له منه .

فإن قال : إذا كان من جهة العقل يلزمـه عند المَضرة إزالتها عن نفسـه ، بالأكل والشرب واللباس ، بل غير نفسه [1] يزول ذلك به ، كما يلزمه رد المثل فى الغصب ، فلم صار عند وجود القدر الذى يرده ، بأن يلزم ذلك لغيره ، أولى من

(١) فى الأصل : (نعمه) . ولعل الصواب ما أثبتناه .

أن يصرفه فى نفسه ، أو يقسمه فى الوجهين جميعا ؟

قيل له : إن حق الغير عليه يُصَيِّر ما يملكه كأنه لا يملكه، فلا يلزمه صرفه فى نفسه ، كالا يلزم ذلك لو كان بدل ذلك الملك نفسُ العين التى غصبها ، فلذلك لا يحل له مع وجود المَضَرة العظيمة ، أن يتناول مال غيره .

فإن قال : أليس إذا كانت الحال هذه يصير مُلْجَأً إلى زوال المضرة ، ومن قولكم : إن الإلجاء أوكد من الإيجاب ، فهلا لزمه صرف ذلك إلى نفسه ، لهذه المزية .

قيل له : إنما يكون مُلْجأ إلى ذلك متى لم يتعلق حق الغير به ، فأما إذا تعلق هذا الحق به ، وصار ملكُه كأنه ملكه للغير ، لم يحصل له هذا الحكم ، كما لا يحصل له مع الوديعة ، وإن تمكن منها .

فإن قال : كيف يجوز أن تتغير حاله فى الإلجاء والسبب قائم ، وهو اعتقاد المضرة العظيمة .

قيل له : إن من حق الإلجاء أن يتغير بالاعتقاد . يبين ذلك أن الجائع لولا الشرع كان مُلجأ إلى تناول الطعام فى نهار شهر رمضان ، واعتقاد وجوب الصوم عليه ، قد غير حال الإلجاء ، فكذلك علمه بوجوب رد المثل على المغصوب ، من غير حال الإلجاء .

يبين ذلك أنه كما يتصور المَضرة فى الحال إن لم يَطْعَم ، يتصور مضرة العاقبة إن لم يردّ الحق ، فلم يخلص من[1] هذه المضرة فى اعتقاده ، حتى يقال إنه مُلْجَأ إلى إزالتها ، وإنما يصير المضرور مُلْجأ إلى إزالة المضرة ، متى لم يتصور بالإزالة مضرةً مثلها ، أو أعظم منها .

(١) (من) زيادة تستقيم بها العبارة .

فإن قال : فإذا لم يكن مُلْجَأ وقد ثبت وجوب الأمرين بحصول سبب وجوبهما ، فهلا جرى ذلك مجرى وجوب حقين عليه لغيره ، فى أنه يلزمه صرف ذلك فى كلا الوجهين .

قيل له : إذا ثبت للغير عليه قدران من الحق ، وليس يملك إلا بعضه ، فليس بأن يرده إلى أحدهما أولى من الآخر ، فوجب أن يقضى ذلك فى الحقين . وليس كذلك الحال فى نفسه ، لأنا قد بينا أن حق الغير مقدم على حق نفسه ، ولذلك يجب عليه دفع العظيم من الضرر بيسير ما يتحمله ، ولا يحسن منه أن يدفع الضرر العظيم عن نفسه ، بالضرر اليسير بفعله بغيره . هذا إذا احتاج ذلك الغير ، وصار المنع من الرد فى حكم الظلم له . فأما إذا لم يحتج ولم يطالب ، فصرف ذلك إلى نفسه هو الواجب . وقد بينا فى جواب مسائل أبى أحمد بن أبى هاشم رحمه الله ، الكلام فى الواجبات إذا اجتمعت كيف يقدم بعضها على بعض ؛ فيما يتصل بالحقوق والعبادات وغير ذلك . وبينا أنه لا يجوز فى التكليف ألا يكون لأحد الواجبين مزية على الآخر ، إذا لم يمكن الجمع بينهما . وبينا أنه مع فقد المزية يكون المكلف مخيرا فى تقديم أحد الأمرين على الآخر .

فأما إذا لزمه رد الحق على جماعة ولم يتسع ملكه له ، فالواجب ما قدمناه ، من تساوى الكل فيه ، لأنه ليس لبعضهم مزية على بعض مع المطالبة والحاجة . فأما إذا حصل / لحق بعضهم مزية على غيره ، فالواجب أن يقدم ، لأن بُعْد مكان /١٩٣ أحد الحقين ، أو حصول الأجل فى حقه ، إلى ما شاكل ذلك ، ربما أوجب تقديم حق الغير عليه .

فأما إذا كان الكلام بعد ورود الشرع ، فإن ورد بخلاف ما تقتضيه طريقة العقل ، قضى به ، وإلا وجب ما ذكرناه فى الحقوق . فأما إذا كان ما تحويه يده

لا يملكه ، أو اشتبه الحال عليه ، فسنذكر القول فيه فى فصل مفرد . وكذلك الترك فيمن يجب أن يرد عليه ، إذا وجد أو تعذر الوصول إليه ، وكيف يعمل بالحقوق التى يجب صرفها إلى موصوفين ، والفصل بينهما وبين ما يجب صرفه إلى الأعيان ، تجده فى فصل مفرد . فأما إذا تعذر عليه الرد ، لفقد المِلْك ، أولتعذر الوصول إليه ، بحصول منع ، أو حاجز ، فالذى يلزمه مع التوبة ، أن يعزم على رد ذلك ، إذا قَدَر عليه ، لأنه لا يمكنه فى بذل الجهد أكثر من ذلك . ولا فصْل بين تعذر رد العين ، وبين تعذر رد المثل فى هذه الطريقة .

فإن قال : أفيلزمه تجديد هذا العزم ، حالا بعد حال ، كما ألزموه فى حال التوبة ، أو لا يلزمه إلا فى الأول ؟

قيل له : يلزمه ذلك كلما ذكر ذلك الحق ، وخطر بباله . فأما إذا لم يذكر ذلك ، فغير واجب عليه . وليس كذلك حال التوبة ، لأن الغرض به إزالة العقاب ، وإذا أزاله بالأول ، لم يلزمه تجديدها .

فأما العزم الذى ذكرناه ، فإنما يلزمه لثبوت الحق ما دام ثابتا ، والرد له لازم لو قدر عليه ، فالعزم واجب عليه ، لأن العزم قد قام مقام الرد لو قدر عليه فى كل حال ، فإذا وجب ذلك فى كل حال لو قدر ، فكذلك العزم واجب فى كل حال . وإنما يسقط وجوبه بسقوط الحق . وعلى هذا الوجه رتبنا فى عبادات الشرع ، فقلنا : يلزمه العزم على الصلاة بدلا من الصلاة ، مادامت الصلاة واجبة ، فإذا سقط وجوبها زال وجوب العزم . وكذلك القول فى سائر الواجبات التى جُوِّز له تأخير الأداء فيها ، وإن كانا يفترقان فى أن العزم قد يجب على طريقة التخيير بينه وبين الصلاة . فى رد الحق يلزم مع تعذر ذلك رد المثل ، فأما إذا وجده فهو الواجب دون العزم ،

كما أن الصلاة فى آخر وقتها بين اللازمة ودون العزم . وقد يثبت فى الحقوق ما هذا حاله ، لأن الحق إذا كان فيه أجل ، يجب فيه التخيير بين الرد والعزم . وكذلك إذا لم يُشدد صاحب الحق فى المطالبة ، فإن وجد هذا التائب الحق من بعدُ لزمه الرد ، فيكون بمنزلة واجب مبتدأ . وإن مكان سببه قد تقدم ، وإن مات على ذلك ولم يجده ، انتقل الحق المعجّل إلى الأعواض فى الآخرة ، إلا أنه يؤدَّى عنه فى الدنيا ، لأن هذه الديون والحقوق قد صح أن النيابة تجوز فيها ، فلا يمتنع (كما تؤدى عنه فى حال حياته) أن يجوز أن تؤدى عنه بعدموته . ولذلك صح فى الشرع أن يملك بعد موته ، لبعض الأسباب المتقدمة فى حال حياته ، لأنه فى الحقوق ، يصير ماله كأنه ملكه ، ولذلك لا ينتقل إلى الوارث إلا ما سلم عن ديونه وحقوقه . وقد بينا فى باب العَرَض الكلام فيمن مات وله حق وعليه حق ، كيف يكون الحال فى العِوَض ؟ وما الذى يبقى منه له ، وما الذى ينتقل إلى وارثه ، وفصلنا القول فى ذلك . ولا فرق فيما ذكرناه ، بين أن يكون الواجب عليه بَدَل الجنايات على غيره ، مما لا قول فيه ، وهى أن يكون بدلا لاستهلاك مال وغصْب ، وبين أن يلزم ببعض الوجوه التى يقتضيها الشرع . ولا فرق بين أن يكون الواجب مقدرا ، أو يتقدر بتقويم المقومين واجتهادهم ، أو يرجع فيه إلى اجتهاد الحاكم ، لأن فقد تقديره لو أخرج الحق من الوجوب ، لوجب إذا كان مقدرا ونسيه بطول العهد ، أن يخرج من أن يكون واجبا . وإذا أراد التائب فى هذه الحقوق الاستظهار ، يمكن من ذلك . ولذلك قلنا إن الأولى فيمن نسى قدر الحق ، أن يستظهر على نفسه مع التمكن ، فيرد أكثر ما فى ظنه أنه يلزمه ، ليكون على يقين من التخلص منه .

وقد بينا ما ذهب إليه شيخنا أبو على رحمه الله ، لأنه يقول فيما جرى هذا

المجرى : إنه لا يلزمه إلا الأقل ، لأنه إذا تيقن وجوبه ولزومه ، دون مازاد عليه. فلا يجوز أن تلزمه الزيادة بالشك ، لأن الأصل أن لا واجب عليه ، وإنما يجب ذلك لعوارض . فإذا لم يعلم فى وجوب الواجب إلا قدرا مخصوصا ، وشك فيما زاد
١٩٦ / عليه ، فالواجب ما تيقنه ، وإن كان الاستظهار يستحب منه على كل حال ./ وعلى هذا الوجه نبنى الكلام فى الأملاك .

ذلك لأن تجويز مافى يد الغير ألا يكون ملكا لم يعتبر ، ووجب اعتبار ظاهر اليد فى صحة التملك من قبله، فكذلك تجويز الزائد من الحق لامعتبر به ، والواجب ما ينفيه . يبين ذلك أنا لو ألزمناه الزيادة ، لكنا قد أوجبنا عليه الإضرار بنفسه ، وإزالة ملك من غير ظهور سبب الوجوب ، وذلك لا يصح .

فإن قال : هلا جعلتم الأصل فى هذا الباب ثبوت الحق ، فما لم تتيقنوا سقوطه بالأداء ، فالحق ثابت . وهذا يوجب أن يرد ما فى ظنه ليتيقن التخلص من الحق .

قيل له : إنه وإن علم ثبوت الحق فلن يعلم قدره ، وقد علم فى الجملة أنه لا يحسن منه ، ولا يجب عليه ، أن يضر بنفسه ، ويزيل ملكه ، إلا الحق اللازم . فإذا لم يتيقن ذلك ، ولا هناك أمارة توجب عليه الظن ، فلو أوجبناه لكنا قد ألزمنا مالا وجه لوجوبه . وفى ذلك ما ذكرناه من الفساد .

وهذا الخلاف إنما صح بعد البحث الشديد ممن عليه الحق ، لأنه لا يمتنع أن يتمكن من التوصل إلى تعرف قدر الحق ، بالبحث عن أمارات وغيرها ، فيكون مقصّرا . فأما إذا بلغ فى البحث نهاية ما يقدر عليه ، فالواجب عليه ما قدمناه من الأقل . وهذه الطريقة هى الواجبة فى الزكوات وسائر الحقوق ، إذا أخرها ولم يؤدها ، وجهل قدرها ، لأنه لا فصل بين هذه الحقوق وإن اختلفت مصارفها .

واعلم أن من الجنايات مالا يلزمه فيه حق فى الوقت ، بل يتأخر العوض فيه إلى الآخرة ، فما هذا حاله ، فالواجب عليه عند التوبة الاعتذار ، إن عرف المجنىّ عليه موضع الإساءة ، فأما إن لم يعرف ذلك ، فقد بيّنا فى باب الاعتذار الحالَ فى ذلك . فما هذا حاله لا يلزمه مع التوبة الاعتذار أيضا .

فإن قال : فإذا تأخر الحق إلى الآخرة أيلزمه العزم ، كما قلتم فى الحقوق التى يجب تعجيلها فى الدنيا ؟

قيل له : لا يجب ذلك ، لأن المتولّىَ لذلك الحق غيره ، فليس هو من واجباته ، وإنما يلزم العزم فيما يتعلق الوجوب به ، دون ماعداه ، ولذلك لا يلزم أحدَنا العزم على توفير العوض فى الآخرة؛ يبين ذلك أن العزم إنما يتبع فى الوجوب وجوب المعزوم عليه ، بشرط أو بغير شرط ، لأنه متى سقط وجوبه ، بالدفع أو الإبراء ، يسقط وجوب العزم ، على ماقدّمناه . فإذا صح ذلك ، وكان العوض فى الآخرة ليس من واجباته ، فكيف يلزمه العوض ؟ ويجب على هذه الطريقة لو أعلمه نبى من الأنبياء ، أنه لا يملك فى حياته مايرده فى حقوقه ، ألا يلزمه العزم ، لأنا قد بينا أن وجوبه يتبع وجوب الحق ، إما بشرط أو بغير شرط .

فإن قال : نخبرونا عن هذه الجناية ، أيلزمه فيها الاستحلال من المجنىّ عليه ؟ وذلك نحو اللَّطْمة والشتمة ، إلى مايجرى هذا المجرى .

قيل له : فى العلماء من يوجب ذلك عليه . ويمتنع المسلمون من استعمال ذلك ، لأن فيه لَطَفا للجانى .

فإن قال : ماوجه اللَّطَف فى ذلك ؟ ألأنه اعتذار ، أو لأنه يطلب به الإبراء من الحق ، وإسقاط العوض ؟

قيل له : قد بيّنا فى باب العوض ، الكلام فى أن المستحِق للعوض المؤخر إلى

الآخرة ليس له إسقاطه ، من حيث لم يُجعل إليه التصرف بالاستيفاء والمطالبة ، وكشفنا القول فى ذلك ، فلا يصح أن يكون المراد بذلك الإبراء من العوض ، لأنه لا يسقط بإبرائه ، فالأولى أن يحل الاستحلال محل الاعتذار .

فإن قال : أفتوجبون ذلك عليه ؟

قيل له : إذا علم المعتذر أن الضرر لا يزول عنه إلا به ، من ذم أو عقاب ، فذلك واجب عليه . وكذلك فواجب عليه ، ليزيل تأثير إساءته ، كما يلزمه شكر النعمة متى لم يُحْبِطها المنعم . وقد تقصينا ذلك فى باب الاعتذار ، فهذا هو الذى يلزمه .

فأما إذا أريد بالاستحلال غير ذلك ، فلا وجه لوجوبه ، لأنه لا يجوز فيما وقع منه حراما أن يصير بالاستحلال حلالا ، بل كان إذا كان هذا هو المراد ، أن يقبح فعله ، لأنه فى تقدير الكذب والباطل .

وقد يجوز أن يكون الوجه فى فعل ذلك ، طلب الرضا من المجنىّ عليه ، وتطييب نفسه على الأوقات ، كما يلزمه الشكر حالا بعد حال ، فقد يجوز أن يَحْسُن منه فى[1] المسىء أن يطيِّب نفسه على الأوقات ، ليزول عن قلبه تأثير إساءته . فإذا علم زواله ، لم يكن لفعله معنى . فأما إذا لم تؤثر الجناية والإساءة فى المجنىّ عليه ، بأن يكون عظيم المال ، ولم يعلم بتناول هذا الجانى منه ، فيغتم بذلك ، ولا له تأثير فيه ، أورده المسىء إلى حيث أخذ ، إلى ما شاكل ذلك ، فالواجب على التائب أن يفعل التوبة فقط . ويصير هذا الفعل فى حكم ما لم يتعدّه إلى غيره . وقد بينا تفصيل ذلك فى باب الاعتذار . وهذه الجملة كافية فى هذا الباب . /١٩١

(١) (أن يحسن منه فى المسىء) : كذا عبارة الأصل . ولعل الصواب (أن يحسن من المسىء) .

فصل

فى بيان حكم ما يحصل فى يده من ملك وغير ملك ، وما يتصل بذلك

قد بينا من قبل حقيقة الملك ، وأنه ليس المعتبرُ فيه بالتمكن واحتواء اليد عليه فقط . فإذا ثبت ذلك ، فالواجب على التائب أن ينظر فيما حازه ، فإن كان مما يحل له أن يمسكه ويتصرف فيه ، صحت توبته ، وإن كان مما يجب فيه إزالة أو تلافٍ ، فالواجب أن يفعله ، ولذلك ذكرناه[1] فى هذا الباب فى جملة التوبة ، لشدة تعلقه بها .

واعلم أن سبب الملك قد يكون معلوما بالعقل والسمع ، لأن الدليل قد دل فى الميراث والغنائم وما شاكله ، أنهما سبب الملك ، كما دل الدليل فى التكسب وتناول المباحات وحيازتها ، أنه سبب الملك . فإذن يجب النظر فى الوجهين ، فما ثبتت اليد عليه بأحد السببين ، صار ملكا ، وما خرج عن ذلك خرج عن الملك . وهذه العقود التى تملك بها ، لابد من اعتبار شرائط فيها ، وفى بعضها وفاق ، وفى بعضها خلاف ، فلابد من النظر فى ذلك ، كما لابد من النظر فى أحوال من تملّك من جهته ، وفيما يلزم أن يفعله المرء بملكه ، من تقديم حق على حق ، فلابد من اعتبار ذلك فيما تحتوى يدُه عليه ، كما لابد من اعتبار الظاهر فيما يتناول من جهة الغير .

واعلم أن الواجب فيمن تملك الشىء ، من جهة اعتبار الظاهر ، لأنا لا نعلم حقيقة الأملاك ، فلو لم يُعتبر هذا الوجه ، لقبح التصرف مع الغير ، والمعاوضة معه ، فمتى علمنا فيما فى يده ثبوتَ يده عليه ، وتصرفه فيه ، ولم نعلمه حراما ولا غالب فى الظن ذلك لبعض الأمارات ، فالتملك منه يصح ، كما أنا إذا علمنا فى تصرفنا أن فيه

(١) الضمير فى (ذكرناه) : ساقط من الأصل .

نفعا ، ولم نعلم مَضرة ، ولا غلب على الظن لبعض الأمارات ، فالتصرف يحسن . فصار التملك من الغير كالتصرف فى المنافع ، فى الوجه الذى ذكرناه . وعلى هـذه الطريقـة بينا الـكلام فى الحظْر والإباحة . فمن لم يُعْلَمَ من حاله إلا ما ذكرنا ، حسن التملك من قِبَله ؛ ومن علمنا أن الذى يُتناول منـه غَصْب وحَرام ، لم يصح التملّك من قِبَله . ويجب أن يؤخذ ذلك منه ، ويرد فى حقه ، على طريقة النهى عن المنكر ، إلا أن يُعلم من حاله أنه قد نَدِم على ما فعل ، وأنه آخذ فى طريقة الرد ، موثوق بأمانته ، فغير واجب والحال هذه ، أن يؤخذ منه ، لأنه قد صار أمينا فيما فى يده ، بتغير أحواله ، فهو بأن يرده فى حقه ، لمزية يده ، أولى من غيره ، إلا أن يكون ذلك الغير حاكما ، فله فى الولاية مزية ، وإن كان الذى يتملك من قبله ببيع أوهبـة لا يعلمـه حراما ، لـكنه يعلم فى الجملة أن يده مشتملة على حرام وحلال ، فالعلماء فى ذلك على أقاويل :

منهم من يقول بصحة التملك من قِبله على الإطلاق ، لأن ثبوت يده وتصرفه بالدفع ، أمارة الملك ، ولا يُعلم فى غير ذلك خلافه ، لأنه يجوز أن يكون ذلك من قبل الحلال ، فأمارة الملك قد حصلت فيـه ، ولم يحصل ما يمنع منه ، فالواجب أن يحل التملك من قِبله وإن كان الاستظهار خلافه .

ومنهم من يسلك طريقة الورَع فى هذا الباب ، ويقول : لا يحل التملك من قبله أصلا ، لأنه من حيث اشتملت يده على الحرام والحلال ، قد زالت الثقـة به وبقوله ، فلا يجوز أن يُرجع إلى قوله ولا إلى يده ، لثبوتها على الأمرين . والأصل أن لا ملك لنا ، فيجب ألا يحل بتأول ذلك ، كما لا يحق المرء أن يتزوج بإحـدى المرأتين ، إذا علم أن إحداهما أخته من الرضاعة .

ومنهم من يقول : يحل التملك من قِبله ، بشرط أن يُرجع إلى قوله ، ويسأل

عما يتملك من جهته . فإذا ذكر أنه من الحلال ، قُبل قوله ، لأن قوله مقبول فيما فى يده ، ومعمول عليه، فإذا كانت اليد من حيث اشتملت على الأمرين ، خرجت من أن تدل على المِلك ، فلا بد من أمر زائد ، يتميز به المتملِّك الحلالُ من الحرام ، ولا شىء يصح ذلك فيه سوى قوله الذى ثبت أنه معمول به فيما فى يده . وهذا هو الذى يقوله أبو على رحمه الله ، ولا يَعتبر مع قوله غالب الظن .

ومنهم من قال : إنه يُرجَع إلى قوله مع غلبـة الظن بصدقه ، فإذا حصل ذلك حلّ التملك من قِبَله ، ولو غلب على الظن كذبه ، لم يحلّ ذلك . وإلى هذا ذهب أبو هاشم رحمه الله ، ويقول : لو قال بعد التملك : إن الذى تناولته هو من الحرام ، وغلب على الظن ذلك من حاله ، عمل عليه ، وعلى القول الأول لا يجب ذلك ، لأن قوله الثـانى لا ينقض قوله الأول . وقد بيّنا أن الأولى ما قاله أبو علىّ رحمه
الله / ، لأن غلبة الظن إنما يجب اعتبارها ، إذا لم يحصل فى الحـكم ما هو الطريق ١٩٨/
فيـه ، فأما إذا حصل ذلك ، فلا وجه لغلبة الظن ، ولذلك لا يعتبر غلبة الظن فيمن لا يعرف أن فى يده حراما ، بل يعتبر اليد فقط . فـكذلك إنما يجب اعتبار اليـد مع القول دون غالب الظن . وإنمـا يجب أن يرجع إلى غلبة الظن فى الأمر العارض الخارج عن الأصل ، وهو الذى بيناه ، لأنه إن علم فيما يتناوله أنه من الحرام ، أو غلب على ظنه ذلك ، وجب الحـكم به . فأما فى الحلال فاليد والقول يغنيان عن اعتبار غلبة الظن .

وقد بينا أن هذا الاعتبار هو فى حسن التملك ، لا فى وقوع الملك ، لأنه إن أهمل ذلك ، وعاقده عقد معاوضة ، وقبض ما فى يده ، فقد ملـكه ، وإن كان بفعل محرّم ، وقد يستقر المِلْك والفعل محرّم فى العقل والشرع . والواجب على التائب فيما ذكرناه ، أن يعمل على ما يقتضيه اجتهاده ، ويتوب مما يعلم أنه محرم ،

فإن كان عليـــه حق لم يحلّ له أن يدفع من المحرّم ، ووجب عليه أن يدفع من الحلال ، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد ، فالواجب أن يستفتى من يثق بعلمه ودينه فى هذا الباب . وإن كان من يعاقده ويتملك من قبله ، يعلم فى يده المغصوب من الدور والضياع وغير ذلك ، فهذا العلم لا يقتضى العلم بأن ما تشتمل يده عليه حرام ، لأنه قد يجوز والحال هـذه ، فيما فى يده ، أنه حلال ، فهو مخالف للباب الأول ، وإنما يُحرِّم التناول ممن هذا حاله ، من يسلك طريقة الورع ، على ما قدمنا ذكره ، وإن كان الأولى أن يرجع إلى قوله ، ويسأل عن حال ما يتملك من قِبَله . فإن كان من يتملك من قبله، يعلم فيمن ينوب عنه ، أن فى يده حراما كالوكيل وغيره، فهو من الباب الأول ، لأنه لا فرق بين أن يكون الشىء فى يد وكيله ، أو فى يده ، لأنه كالآلة له، فالواجب ألا يتملك من قبله ، إلا مع المسألة ، على ما تقدم القول فيه.

فإن كان من يتملك من قبله (وإن لم يعلم اشتمال يده على الحرام) والمعلوم أن عليه من الحقوق ما يزيد على قدر ما فى يده من غُصوب وغيرها ، فإن الواجب عليه ردُّ ما فى يده فيه ، فقد اختلفوا فى هل يجوز أن يتناوله من قِبَله على سبيل الهبة والصدقة أو لا يجوز ؟ فمنهم من يقول : إن ذلك لا يجوز، لأنه واجب على المستوهب أن ينكر عليـه صرف ما فى يده إلى غير جهـة الدَّين ، فكيف يحل له يتأوله ؟ ولأنه يعلم أنه بالهبة مقدِم على محرّم ، فكيف يحل له أن يتملكه ؟ ويفارق ذلك عقد المعاوضة ، لأنه مما لا ينقص من ملكه ، بل ربما زاد فيه .

ومنهم من يقول : إن ثبوت الدَّين فى ذمته ، لا يمنع من حسن التصرف فيما تشتمل عليه يده من الأملاك ، لأن الحق يتناول الذمة ، والتصرف يتناول العين ، فيحل التملك من قِبَله بعقد الشرع .

وهذا أيضا كالأول ، فى أنه إذا قبض ذلك ، ملك بحصول سبب الملك على شرائطه

وإنما الـكلام الذى ذكرناه ، هو فى : هل يحل ما فعل أو لا يحل ، فهو بمنزلة البيع يوم الجمعة عند النداء . فجميع ما يتملكه من قبل الغير ، لا يخرج عن الأقسام التى ذكرناها . فأما ما تملكه بالإرث ، فهو وإن كان فى الظاهر كأنه تملك من قبل الميت ، فليس كذلك فى الحقيقة ، لأنه لم يرجع إلى قوله ورضاه ، فهو يملك عند موته من قبل الله تعالى ، ويخالف الوصية والصدقات ، لأنه يُرجع فيها إلى قوله ورضاه .

وما يُتملك بالغنيمة فمقارب لذلك ، لأنه تُملك بالغَلَبة ، لا بالقول والرضا ، وإن كان لا بد فى جميع ذلك من اعتبار ما ذكرناه ، لأنه لا يرث الحرام فى يد الميت ، بل الواجب رده . وكذلك فلا يملك من الغنيمة ما كان فى يد الكافر غصبا ، على وجه يجب رده متى علم ذلك ؛ فأما إذا لم يعلمه ، ولم يغلب على ظنه ، فالحكم ما قدمناه .

فمن حق التائب أن يعمل عند توبته على ما ذكرناه ، من الإقلاع عن الحرام الذى فى يده ، ورده على الوجـه الذى يمكنه ، واستعمال الاستظهار على نفسه ؛ والعمل فيما يتعلق بالاجتهاد على اجتهاده ، أو على القبول من المجتهد الدَّيِّن العالم ، فلو لزمه كفّارات وزكوات وعشور وغير ذلك من الحقوق ففرط، لزمه أن يصرف ذلك فى وجهه ، لتصح توبته ؛ لأنه وإن كان واجبا فى نفسه ، فهو واجب أيضا لتصح توبته ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به ومعه وجب كوجوبه .

١٩٩/ وقد بينا ما يلزمه فيما لا يعرف مقداره ، وأن الاستظهار أن يخرج / عن أكثره ، وإن كان لا يلزمه إلا الأقل ، على ما حكيناه عن أبى علىّ رحمه الله . والقول فيما فرّط فيه من خمس الغنائم ، كالقول فيما ذكرناه . ولذلك قال أبو علىّ رحمه الله ، فى الجارية المسبية إذا علم تقصير المجاهدين فى إخراج الخمس ، أن الواجب أن يخرج بالتقويم خمسها ، حتى تحلّ له ، لتعلق الخمس بعينها ، وزوال الأمور التى

تزيل هذا الحق . فأما إذا علم زواله ، أو حصل هناك أمارة زواله ، فذلك غير واجب .

والمسائل التى تدخل فى هذا الباب تكثر ، وأنت تجده فى باب الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر .

فأما الظالم إذا أراد أن يتوب فالواجب عليه ماذكرناه فيما ظلم ، من رد العين أو المثل ، أو العزم والاعتذار والاستحلال . فإن كان سلطانا متغلبا قد أخذ من الناس الخراج والعُشور والزكوات ، فإن كان بالغلبة أخذه ، فالواجب عليه أن يرده إلى من أخذه منه ، لأن صرفه فى حقه وهذا حاله لا تصح ، فالواجب على من أخذ ذلك منه ، أن يخرج هذه الحقوق ، ولا يعتد بأخذ هذا السلطان . فأما إذا أخذه بالرضا ، ليدفعه فى حقه ، فهو وكيل لهم ، فإن دفع جاز ، وإلا لم يجز . ويفارق الإمام ، لأنه وكيل الفقراء ، فلا معتبر بما يفعله ، بل قد يسقط الحق بأخذه على كل حال . وسنشرح ذلك من بعد إن شاء الله .

فأما مايحصل فى يده على وجه الأمانة ، كالوديعة واللُّقَطَة وغيرها ، فالأصل أنها ملك لمن كانت ملكا له ، وإنما يصح الانتقال عن هذا الأصل بأمور تغير حاله ، على مانذكره من بعد .

والذى يلزم التائب فى ذلك : الرد ، إذا تمكن من صاحبه ، فطالب به ، أو الحفظ على ما كان من قبل ، والعزم على رده إذا وجب ذلك وصح ، أو التصرف فيه عند اليأس من صاحبه ، على مانشرحه من بعد .

فأما التملك على جهة الإكراه فإنه لا يقع ، لأن الإكراه يغير حال العقد ، فيصير كأنه لم يقع ، ويبقى الملك لصاحبه ، فإن كان ذلك الإكراه لا يؤثر ، فالملك يقع الحكم فيه على ماتقدم بيانه .

فصل

فى بيان حكم الحقوق إذا وُجد المستحق ، وبيان حكمها إذا فقد وغاب وما يتصل بذلك

قد بينا فى أملاكه أنه أحق بها ، وبالتصرف فيها ، مالم تتعلق الحقوق بذمته . فمتى تعلق عليه حق فى الأعيان ، أو فى الذمة ، لم يخل من وجهين :

إما أن يكون ذلك الحق لمعين أو لموصوف ، فإن كان لمعين لم يخل من وجهين : إما أن يكون موجودا وحاضرا ، أو لا يكون كذلك ، فإن تمكن من رد الحق عليه لحضوره ، فهو الواجب ، لأنه إن كان الحق عينا ، فهو أولى به ، وإن كان دينا ، فهو واجب عليه أن يرده مع المطالبة ، ولا يُعتبر فى باب المطالبة بالقول ، لأنه قد يُعلم بالعادة ذلك من حاله ، وإن لم يتكلم وقد يتكلم والمعلوم أنه لا يتشدد ، فالمعتبر بالكلام إذا لم يكن هناك ماهو أولى منه ، من العلم بالأحوال . ولذلك قلنا : إنه لا يحل مايتعاطاه بعض التجار من تأخير الحقوق ، وإن كان أربابها غير مطالبين ، لأن المتعالَم من حالهم المطالبة ، وكراهة التأخير ، فمتى حصل التمكن ، فالحبس والمنع والحال هذه كابتداء الغصب والأخذ.

فإن قال : أرأيتم لو لم يُعْلِمْ صاحبَ الحق بالحق الذى عليه ، ما الذى يلزمه ؟

قيل له : أن يُعرِّفه الحق الذى له عليه ، أو فى يده ، فإن طالبه لزمه الدفع ، وإلا فالتأخير جائز له .

فإن قال : أرأيتم لو جوّز ألا يَعْلَمَ ، ما الذى كان يلزمه ؟

قيل له : أن يعمل على الأمارة ، فإن كان فى ظنه أنه لا يعلمه ، لزمه ماقدمناه، وإلا فذلك غير واجب عليه . ويجب أن يعتبر سبب ثبوت الحق فى هذا الباب ، فإن كان من جهته تناول ، فالظاهر أنه يَعلمه ، وإن كان الوجه فى ثبوته ما يتصل بوصية وإرث وغيرهما ، فالواجب أن يَعرِّفه .

فإن قال : أيلزمه تعريف ذلك ، سواء حصلت العين فى يده بجناية، أو غير جناية؟

قيل له : إذا كان بجناية أو مايجرى مجراها ، فلا شك فى لزوم ذلك . فأما إذا ألقت الريح ثوب غيره فى داره ، فمن جهة العقل لا يلزمه التعريف ، وإنما يلزمه عند وقوف صاحب الثوب على ذلك ، التخليةُ والرد . فأما من جهة الشرع فلا يمتنع أن يُلزمه / ذلك تعريفا ، ثم ردا عند الطلب. ٢٠٠

فإن قال : فلو كان وارث صاحب الحق ، أيجب الرد والتعريف ؟

قيل له : يجب ذلك من جهة الشرع ، لأنه قد انتقل الملك والحق إليه .

فإن قال : فما قولكم فيه من جهة العقل ؟

قيل له: يصير ذلك المال كالمال لا ربّ له، ويجرى مجرى المباحات، فيحل له التصرف فيه.

فأما إذا لم يتمكن من صاحب الحق ، لم يخل من وجهين : إما أن يكون غائبا يعرف مكانه ، أو كالمفقود ، فلا يعرف مكانه ، ثم لا يخلو حاله من وجهين : إما أن يرجو أن يعرفه أو وارثيه على المستقبل ، أو لا يرجو ذلك ، ولا يطمع فيه فإذا كان غائبا معروف المكان ، فالواجب عليه فى حقه أن يوصله إليه ، على الوجه الذى يمكن وجوب العادة بمثله ، فى إيصال الحقوق والاحتياط منها : إما بنفسه ، أو بغيره ، أو بتعريف له ، ورجوع إلى رضاه ، أو بإنفاذ ، على مايقتضيه الاجتهاد فى ذلك والطلب ، وعلى مايوجبه سبب ذلك الحق ، لأنه قد يختلف ، فيكون من الباب الذى يلزمه رفع الحاجز فقط . فأما الحمل والإيصال ، فلا يلزمه ، وربما يلزمه ذلك للتعدى والغصب ؛ فيعمل فى كل ذلك على مايوجبه ذلك الحق وسببه ، فمتى بذل التائب مجهوده فى ذلك ، فقد أدى ماعليه .

فإن قال : فإن كان ذلك الحق فى عين يُخشى عليها الفساد إن أخّر ردها ، ولا يمكنه ذلك مع الغيبة ، ما الذى يلزمه ؟

قيل له : أن يرجع إلى الحاكم ، ليفعل أو يأمر فيها مايزول معه الفساد ، ويوجبه الحفظ والاستظهار ، أو يفعل هو ذلك إذا لم يكن حاكم ، وتعذر الرجوع إليه ، لأنه أمين فيما فى يده ، إلا ألاَّ يثق بنفسه ، ويخشى منها التعدى ، فالواجب أن يعتمد على أهل الثقة فى ذلك ، فأما إذا كان رب الحق مفقودا ، لا يُعرف مكانه ، فإن كان يرجو عند التعريف والبحث أن يقف على ذلك ، فالواجب عليه فى الحق أن يحفظه ، وأن يأخذ فى طريق معرفته .

وكذلك القول إذا كان قد مات ويرجو ذلك فى وارثه ، لأن الحكم لا يختلف إلا فى انتقال الحق من مستحق إلى غيره. فأما فيما يلزم المستحَق عليه، فالحال واحدة .

فإن قال : أرأيتم لو علم هذا الرجل أن على المفقود دما ثابتا لبعض الحاضرين، أيسوغ له أن يرده فى دَمه ؟

قيل له : هذا هو الواجب عليه ، لأن المفقود لو حضر وامتنع من ذلك ، لكان له ذلك . وكذلك إذا غاب ، لأنه فى حكم الممتنع ، وإن كان الأولَى أن يقوم بذلك الحاكم ، أو يعتمد على الثقات فيه ، لكى يحصل الوجه فى سقوط الضمان ، وحصول الإبراء فى الظاهر ، بحصوله فى الباطن . فإن بحث عن ذلك ، وفتش عنه بكل وجه أمكنه ، فلم يقف على ذلك ، فالواجب أن يَعمل فى هذا الحق ماسنذكره من بعد :

فأما إذا كان يائسا من صاحب الحق ، إما لعلم أو لقوة الأمارات فى هذا الباب ، فعلم أنه قد مات ، أو أنه لا يصل إليه فقط ، إن كان حيا ، وعلم مثل ذلك فى وارثه ، نظر فى الحق: فإن كان قد حصل فى يده على جهة الأمانة ، فهو كاللُّقَطة، وقد اختلف الناس فى ذلك ، فمنهم من يقول يتربص بعد هذه الحال بها حولا ، ثم يعمل به مايجب فى اللقطة . ومنهم من يقول إنه يعمل فى الحال مايعمله فى اللقطة،

ولا يوجب التربُّص، لأن اللُّقطة إنما وجب فيها التربُّص للتعريف ، وهذا قد فُتِّش من قبل ، فعرف الحال فيه .

ثم اختلفوا في : ما الذى يفعل في هـذا المال ؟ فمنهم من يقول : يتصدق به فقط ، بشرط الضَّمان إن وُجد صاحبه ، ولم يختر الصدقة ولا رضيها . ومنهم من يقول : إن شاء فعل ذلك ، وهو الأفضل ، وإن شاء استباحه ، وتصرف فيه ، أو تملكه ، على حسب مذاهبهم في اللُّقطة .

فأما إذا كان ذلك الحق لزم بغصب أو مايجرى مجراه ، مما يوجب الضمان ، وينافى الأمانة ، فقد اختُلف فيه :

فمنهم من يقول : إذا كانت اليد بهذه الصفة فواجب عليه نقل ذلك الحق إلى يد الحاكم أو من يجرى مجراه ، ليقوم بذلك ، ويبرأ هو من الضمان ، فيعمل الحاكم فيه ما ذكرناه في المال الذى لا يوجد له مالك .

ومنهم من يقول : إنه إذا أخذ في طريق التوبة ، وعلم من نفسه الأمانة ، فإن حُكم يده يجوز أن يتغير ، ويكون له أن يفعل ما بيناه في اللقطة .

فإن قال قائل : إذا كان المال لغيره / ، فلماذا يحل له التصرف فيه بالصدقة وغيرها ، وليس هناك إذن من المالك ؟ /٢٠١

قيل له : لما بيناه في اللُّقَطة ، لأن العلة فيها ، أنه مال لا مالك له يمكن الوقوف عليه ، فوجب صرفه إلى الفقراء . وكذلك القول فيما حل محله ، ولأنه قد صح في مال زيد إذا مات ولا وارث له ، أنه يجب صرفه إلى المصالح . فكذلك القول في كل ما لا مالك له .

فإن قيل : أرأيت لو تناول بعض المتغلِّبين هذا الحق من يده ، ما الذى يلزمه ؟

قيل له : إن كان على طريق الإكراه تناوله ، فالضمان عنه زائل ، وهو

للآخذ لازم . وإن كان لا على طريق الإكراه ، فالضمان لازم لهما جميعا .

وقد بينا جملة من الكلام في هذا الباب في باب العوض ، وبينا ما يلزم على فعله ، وما يلزمه عند فعله ، إذا وقع التلف من فعل غيره، وكان هو السبب أو المعرِّض.

وهـذه الجملة كافية فيما يجب أن يعرفه التائب ، ليصح تلافيه . وعـدلنا عن التفصيل ، لأن ذلك يطول ، ويدخل فيه كثير من كتب الفقه .

ولم نذكر في آخر الكلام في التوبة ، شُبَه من خالفنا في صفة التوبة ، لأنا قد أوردناها في أثناء الكلام ، فأغنى عن إعادته .

ونحن نبتدئ الآن ، فنذكر الكلام في النُّبُوات ، لأنا قد ذكرنا جملة التكليف العقلى ، وما لم نذكره منه ، فلأنه يتصل بباب الوعيد وغيره ، فأخرناه ليذكر في موضعه من هذا الكتاب .

يتلوه إن شاء الله الكلام في النبوات .

الحمد لله رب العالمين ، وصلواته وطيب سلامه على محمد نبيه وآله الطاهرين . وحسبنا الله ونعم الوكيل .

* * *

صادف الفراغ من هذا الجزء المبارك ، ضحوة النهار ، يوم السبت ، في العشر الوسطَى من ذى القِعدة ، من شهور سنة ست وستمائة للهجرة الشريفة ، بالمدرسة المنصورية ، بمدينة « حُوث[1] » عَمَّرها الله تعالى بدوام منشئها ، وبعباده الصالحين ، بمنه ورحمته ، إنه سميع مجيب .

(١) في معجم مااستعجم للبكرى : (حوث) بضم الحاء ، وبالثاء المثلثة : موضع من ديار همدان، سمى باسم ساكنه حوث بن حاشد . اهـ . والحمد لله أولا وآخرا .

أبو سلـــوم المعتـــزلي